A 56.v.2
Bought from librarian, Fr. Rand, June 10th 1926
for one dollar.

The Gift of Friends
19 17

h m

From the Library of
Hugo Münsterberg
Professor of Psychology
1892—1916

Harvard College
Library

(2) FQ. 37

22101049487

X656673

Y. G. Beebe-Center

GESCHICHTE

DER

NEUEREN DEUTSCHEN PSYCHOLOGIE

VON

MAX DESSOIR

BERLIN

VERLAG VON CARL DUNCKER

GESCHICHTE

DER

NEUEREN DEUTSCHEN PSYCHOLOGIE

VON

MAX DESSOIR

ZWEITE, VÖLLIG UMGEARBEITETE AUFLAGE

ERSTER BAND

BERLIN
VERLAG VON CARL DUNCKER
1902

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
HUGO MÜNSTERBERG
MARCH 15, 191
Transferred to
Harvard University.
Philos. Dept. Library

Alle Rechte vorbehalten.

---

(2) PQ. 37

32473

Wilhelm Dilthey

zugeeignet.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der erste Band dieser Geschichte der neueren deutschen Psychologie wurde im Jahre 1894 veröffentlicht. Seine nunmehr vorliegende zweite Auflage, die in zwei Teilen 1897 und 1901 erschien, ist eine völlig neue Bearbeitung des Gegenstandes. Als solche möchte sie angesehen und gegebenen Falls beurteilt werden.

Von den Unterschieden der beiden Auflagen ist am auffälligsten die starke Erweiterung des Buches. Sie erklärt sich erstens daraus, dass ich sowohl den Beginn als auch das Ende des Jahrhunderts genauer dargestellt habe als vordem: der erste Band umfasst jetzt das ganze 18. Jahrhundert, mit Ausnahme der von Kant eingeleiteten Bewegung. Zweitens hat die fortgesetzte Beschäftigung mit den Quellen mich vieles Neue finden lassen, worüber zu berichten ich mich verpflichtet fühlte. Denn es kommt mir darauf an, eine vergessene, aber erinnerungswerte Stoffmenge wieder nutzbar zu machen, und zwar auch dadurch, dass sie in ihren unbekannten und schwer zugänglichen Teilen nicht völlig verarbeitet (d. h. aufgehoben) dem Leser dargeboten wird. Es ist absichtlich genug von dem Rohmaterial mitgeteilt worden, um dem Buch wenigstens den Wert eines Quellen- und Nachschlagewerkes zu belassen; freilich werden zur Ergänzung und gelegentlichen Verbesserung noch manche Einzelarbeiten nötig sein. Dem gleichen Zweck dienen die ausführlichen Register, die ich beigefügt habe. So ist denn — zu meinem Leidwesen — ein recht umfangreiches Werk entstanden. Und ein grosses Buch bleibt immer ein grosses Übel. Indessen müssen wir die grossen Bücher haben, um kleine zu erhalten. Erlauben es mir Lebenszeit und Arbeitskraft, so will ich nach zwei oder drei Jahrzehnten jenes

kleine Buch zu schreiben versuchen, das die Voreiligkeit einiger Kritiker schon für jetzt gefordert hat.

Die Behandlung des Stoffes zeigt Eigentümlichkeiten, die ich vorweg zugestehen und wenigstens annähernd rechtfertigen möchte. Die Zeitgrenzen habe ich nicht, wie es scheinen könnte, nach äusseren Merkmalen bestimmt, sondern nach dem Massstabe einer von innen abmessenden Vorstellung, nämlich dem der Generation. Verstehen wir unter Generation eine Gleichzeitigkeit und Gleichartigkeit von Individuen, deren Schaffensperiode durch dieselben grossen Thatsachen bedingt ist, so können wir in der Entwickelung der deutschen Psychologie vier Zeiträume unterscheiden. Von Leibniz bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts reicht die Periode der Begründung, von 1750 etwa bis 1800 die Zeit emsiger Sammelforschung, von 1800 bis 1850 ungefähr die Herrschaft der Spekulation, und von 1850 bis dicht an die unmittelbare Gegenwart das Anwachsen des naturwissenschaftlichen Geistes. Innerhalb eines jeden solchen Ganzen ist ein höchster Punkt zu bemerken, der mit dem Reifwerden einer Generation zusammenfällt; dieser Punkt wird in der Darstellung besonders berücksichtigt, weil von ihm aus am besten das Gerüst des geistig-geschichtlichen Aufbaues zu überblicken ist. Die Chronologie an sich vermag ich nicht als Grundsatz der Geschichtschreibung anzuerkennen, da gerade der Zeitverlauf die Logik der Thatsachen und die Systematik der Darstellung stört.

Im vorliegenden Bande sind die beiden ersten Epochen dargestellt. Und zwar in doppelter Weise, in einer auf die Personen und einer andern auf die Sache bezogenen. Der biographische Teil bespricht keineswegs nur, wie wir es von der üblichen Geschichtschreibung gewöhnt sind, die nach unserm Urteil bedeutenden Gelehrten, vielmehr auch die betriebsamen Nachahmer, die in bewusster Rücksicht auf die Zeitbedürfnisse geschrieben und eben dadurch das geistige Durchschnittsmass ihrer Gegenwart gekennzeichnet haben. Man muss sie kennen, um die Leistung eigenartiger schaffender Philosophen historisch richtig zu beurteilen. Der Berichterstatter löst seine Aufgabe halb, wenn er bloss den Zusammenhang hervorragender Denker unter sich, nicht ihre Verbindung mit dem triebkräftigen Mutterboden der Massenproduktion

aufdeckt. Schliesslich kommt es doch für die Geschichtswissenschaft darauf an, allgemeine Sätze über seelische Phänomene eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Zeit zu gewinnen und von hier aus zu den letzten, den umfassendsten Feststellungen zu gelangen. Dazu indessen verhilft nicht die Kenntnis einiger bevorzugten Individuen und ihrer Leistungen, da beide teils durch ungeschichtliche Zufälligkeiten bedingt, teils von dem Charakter ihrer Umgebung ausgenommen sind, sondern weit sicherer die geduldige Beschäftigung mit den Durchschnittsmenschen der betreffenden Periode. Besser als an Eichbäumen sieht man an Strohhalmen, woher der Wind weht: wer die Psychologie des 18. Jahrhunderts an Leibniz und Kant schildern zu können glaubt, befindet sich in demselben Irrtum wie der politische Geschichtschreiber alten Schlages, der die Schicksale von Königen und Königsgenossen anstatt die des Lebens der Nation erzählt, Dynasten- statt Volksgeschichte schreibt.

Mit jener Auffassung ist nun die Verpflichtung gegeben, den kulturhistorischen Hintergrund der deutschen Psychologie aufzurollen und ihre Beziehungen zur Lebensauffassung nachzuweisen. Man kann zwar geistige Bestrebungen nicht ausschliesslich aus politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen erklären, aber man soll an ihren Zusammenhang erinnern, auch wo es sich um eine wissenschaftliche Sonderdisziplin handelt. Daher sind in den beiden ersten Teilen die Nationen, örtlichen Verhältnisse, Schulen, Zeitschriften als Einheiten benutzt worden, während in den letzten zwei Hauptabschnitten sachliche Zusammengehörigkeit das einigende Moment bildet. An manchen Stellen mag es fast so aussehen, als sei diese Geschichte der Psychologie lediglich ein Beitrag zur Kulturgeschichte; doch ist es mir nicht beigefallen, die Kultur des 18. Jahrhunderts schildern zu wollen unter dem beiläufigen Gesichtspunkt, dass in ihr auch Psychologie beliebt wurde. Ich habe nur, dem Thatbestande entsprechend, den starken Beisatz gezeigt, den die metaphysische und die wissenschaftliche Psychologie jener Tage durch ein praktisches Seelenverständnis erhalten haben. Nach Möglichkeit ist vermieden worden, die Kulturrichtungen mit den wissenschaftlichen Schulen zu verwechseln; indessen von jenen zu schweigen, alles fortzulassen,

was eine nicht schulmässige Betrachtung der Seele damals geleistet hat, wäre der gröbsten Verkennung des Zeitcharakters gleichgekommen. Ja, es würde auch einen systematischen Fehler bedeuten. Denn wie mir scheint, ist überhaupt das, was man damals Psychologie nannte und auch noch heute so bezeichnet, aus drei widerstrebenden Teilen zusammengesetzt: einem metaphysischen, einem naturwissenschaftlichen und einem praktisch-künstlerischen. Ich habe mich daher bemüht, von der nach dem Vorbild der Naturwissenschaft beschreibenden und erklärenden empirischen Psychologie (Seelenphysik) eine Psychosophie (Seelentheologie, rationale Psychologie) und eine Psychognosis (Seelenkunst, praktische Psychologie) abzutrennen. Wie die geschichtliche Forschung den doppelten Schulbegriff einer empirischen und rationalen Psychologie und daneben noch einen Weltbegriff des Seelenverständnisses kennen lehrt, so führt auch die wissenschaftliche Zergliederung auf die dreifache Zusammensetzung in dem Systembegriffe „Psychologie".

Hiermit habe ich bereits die andre Seite meines Unternehmens berührt. Dies Geschichtsbuch soll gewiss dem Historiker von Nutzen sein, denn er erhält mit ihm, wie ich hoffe, einen Einblick in das Geistesleben dreier Generationen, einen Einblick, der von einem gegebenen Standorte, aber bis an die entlegensten Grenzen und unter scharfer Beleuchtung des Einzelnen erfolgt. Ausserdem jedoch soll es dem Psychologen dienen. Ebenso wie die Arbeit entstanden ist möchte sie wirken: als ein Rückblick, aus dem der Fachmann für seine jetzige Thätigkeit Lehren ziehen kann. Die Kenntnis früherer Forschungen und nicht zum wenigsten auch älterer Irrtümer bewahrt vor naheliegenden Fehlern, überflüssiger Arbeit und vor — Selbstüberschätzung, sie weist den eigenen Bestrebungen ihren Platz und ihre natürliche Grundlage an. Den aus dieser Zweckbestimmung hervorgehenden Anforderungen entspricht aber nicht eine chronikartige Aneinanderreihung von Lehrsystemen einzelner Forscher nach dem märchenhaften Schema: es war einmal ein Mann, der hat dies gesagt . . . und dann ein andrer, der hat das gesagt, sondern die biographische Darstellung muss ergänzt werden durch eine doxographische, die die Probleme und die Versuche ihrer Lösung zum

Einteilungsprinzip nimmt. Wir dürfen uns nicht darauf beschränken, die Geschichte von Individuen zu erzählen, über ihre Werke zu berichten und ihre gegenseitige Abhängigkeit zu untersuchen; die innere Entwickelung der Wissenschaft, das Vergehen und Emporwachsen bestimmter Fragen in ihr, ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften beanspruchen ihr Recht. So wurden die letzten beiden Abschnitte des Buches nötig, die auf den ersten Blick vielleicht befremden. Gegen die Schilderung des „Bestandes" kann man einwenden, dass sie zu gleichförmig ausgefallen sei, nicht genügend Bewegung zeige, allein das liegt teils in dem systematischen Zweck dieser Kapitel, teils in der Absicht begründet, die Vermögenpsychologie als ein festes Ganze gegen die auf sie folgende spekulative Psychologie scharf abzugrenzen. Die „Wirkungen" der älteren Psychologie habe ich so behandelt, dass ich diese Wissenschaft als eine selbständige voraussetze, die mit andern als ebenso selbständig gedachten Wissenschaften in gewisse Beziehungen tritt; ausschliesslich diese Beziehungen und nicht die Wissenschaften als solche bilden den Gegenstand des letzten Teiles. In allen Kapiteln ist die Erörterung so weit geführt worden, dass Vergleichung mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge und Beurteilung unschwer angeknüpft werden kann. Der eigentlichen Kritik aber habe ich nur selten Worte geliehen; mein Standpunkt ist in der Auswahl und Darstellung zu erkennen.

Fast fürchte ich, dass der scheinbar so ausgedehnte Rechenschaftsbericht noch manche Frage offen lässt, auf die er eigentlich hätte antworten sollen. Jedenfalls wollte ich aussprechen, welche Voraussetzungen ich zur Betrachtung des Geschehenen mitgebracht habe; fremder Beurteilung unterliegt, ob die gezeigten Ziele berechtigt und erstrebenswert sind und wie nahe ihnen die Ausführung gekommen sein mag. Dass ich der Gedankenarbeit gleichzeitiger Philosophen, den älteren Werken über Geschichte der Psychologie und nicht zum mindesten auch der gelegentlichen Hülfe von Kollegen und Freunden viel schulde, dies zu bekennen ist mir eine freudig erfüllte Pflicht der Dankbarkeit.

Die Vorarbeiten zum zweiten Band sind so weit fortge-

schritten, dass ich hoffe, ihn nach etwa vier Jahren veröffentlichen zu können. Eine vorläufige Übersicht, die bis zur Gegenwart reicht, enthält mein Artikel über Geschichte der Psychologie im Encyclopädischen Handbuch der Pädagogik; von den auch hier zu Grunde gelegten philosophischen Anschauungen habe ich das Nötigste in meinen Beiträgen zur Ästhetik gesagt, die das Archiv für systematische Philosophie in den letzten Jahren veröffentlicht hat.

Berlin, im September 1901.

Max Dessoir

Inhaltsübersicht

Seite

Einleitung . . . . . 1—32

a) Die antike Psychologie S. 1—11. b) Die mittelalterliche Psychologie S. 11—19. c) Die neue Psychologie S. 19—29. — Litteratur S. 29—32.

I. Die Begründung der deutschen Psychologie S. 33—115.

1. Leibniz . . . . . 33—46

a) Die Leitbegriffe der Leibnizischen Seelenlehre S. 33—40. b) Die Ausführung der Leibnizischen Seelenlehre S. 40—45. — Tschirnhausen S. 45—46.

2. Thomasius . . . . . 47—63

a) Zur Vorgeschichte der praktischen Psychologie S. 47—54. b) Die praktische Psychologie des Thomasius S. 54—61. — Lichtenberg S. 61—63.

3. Wolff . . . . . 64—80

a) Allgemeines S. 64—70. b) Der theoretische Mensch S. 70—75. c) Der praktische Mensch S. 75—77. d) Leib und Seele S. 77—80.

4. Die ältere Schule Wolffs . . . . . 81—97

a) Unbedingte Anhänger Wolffs S. 81—85. b) Bedingte Anhänger Wolffs S. 85—97.

5. Gegner Wolffs . . . . . 98—108

a) Andreas Rüdiger S. 98—101. b) Christian August Crusius S. 101—108.

6. Eklektiker . . . . . 109—115

a) Deutsch schreibende Eklektiker S. 109—111.
b) Französisch schreibende Eklektiker S. 111—115.

Seite

II. Die Entwickelung der deutschen Erfahrungsseelenlehre von 1750—1800. S. 116—356.

1. **Ausländische Einwirkungen** . . . . . 116—134
a) Der Einfluss Englands S. 116—125. b) Der Einfluss Frankreichs S. 125—134.

2. **Kulturgeschichtlicher Hintergrund** . . . . . 135—164
a) Allgemeines S. 135—143. b) Örtliche Verhältnisse S. 143—146. c) Zeitschriften S. 146—154. d) Der Rationalismus S. 154—158. e) Der Sentimentalismus S. 158—164.

3. **Die Schulpsychologie** . . . . . 165—209
a) Rationale Psychologie S. 165—191. b) Empirische Psychologie S. 191—209.

4. **Die naturwissenschaftliche Psychologie** . . . 210—248
a) Physiologische Psychologie S. 210—232. b) Assoziationpsychologie S. 232—248.

5. **Die Popularpsychologie** . . . . . 249—300
a) Eklektiker S. 249—283. b) Psychologische Magazine S. 283—300.

6. **Die analytische Psychologie** . . . . . 301—356
a) Subjektivistische Analytiker S. 301—325. b) Objektivistische Analytiker S. 326—356.

III. Der Bestand der deutschen Psychologie im 18. Jahrhundert S. 357—499.

1. **Die Vorfragen** . . . . . 357—376
a) Begriff und Verfahren der Psychologie S. 357 bis 369. b) Die Seele der Tiere S. 369—376.

2. **Die Prinzipien** . . . . . 377—399
a) Die Vermögentheorie S. 377—391. b) Die Assoziationtheorie S. 391—399.

3. **Das Vorstellungsvermögen** . . . . . 400—431
a) Die Sinnlichkeit S. 400—412. b) Einbildungskraft, Erinnerung, Aufmerksamkeit S. 412—420. c) Apperzeption, Verstand, Vernunft S. 420—431.

Seite

4. Gefühl und Wille . . . . . 432—450
a) Theorie des Gefühls S. 432—438. b) Leidenschaft und Neigung S. 439—445. c) Trieb und Wille S. 445—450.

5. Die rationale Psychologie (Psychosophie) . . . 451—470
a) Das Wesen der Seele S. 451—461. b) Die Unsterblichkeit der Seele S. 461—466. c) Die Freiheit des Willens S. 466—470.

6. Die praktische Psychologie (Psychognosis) . . 471—499
a) Allgemeines und Temperamentenlehre S. 471—480. b) Die Physiognomik S. 480—486. c) Der Occultismus S. 486—499.

IV. Die Wirkungen der deutschen Psychologie im 18. Jahrhundert S. 500—606.

1. Beziehungen zur theoretischen und praktischen Medizin . . . . . 500—528
a) Die Lebenskraft S. 500—515. b) Nerven- und Gehirnthätigkeit S. 515—523. c) Psychopathologie und Psychotherapie S. 524—528.

2. Beziehungen zur Ethik und Pädagogik . . . 529—557
a) Moralpsychologie S. 529—537. b) Praxis und Theorie in der Pädagogik S. 538—549. c) Die Stufen der Erziehung S. 550—557.

3. Beziehungen zur Ästhetik . . . . . 558—606
a) Die Vermögenlehre in der Ästhetik S. 558—582.
b) Subjektivismus und Objektivismus S. 582—599.
c) Die Assoziationtheorie in der Ästhetik S. 599—606.

Sachverzeichnis . . . . . 607—614

Namenverzeichnis . . . . . 615—622

Litteraturverzeichnis . . . . . 623—626

Einleitung.

a) Die antike Psychologie.

Die Kraft jedes geschichtlichen Zusammenhanges beruht darauf, dass im Gegenwärtigen Vergangenes fortwirkt. Die Arbeit einer Generation ist mehr als die Summe ihres unmittelbaren Strebens: unzählige, bald sichtbare, bald verborgene Fäden verbinden die Bewusstseinslage einer Epoche mit dem geistigen Besitze früherer Zeiten. In solcher Verknüpfung wurzelt das geschichtliche Leben.

Das Erbgut der Psychologie stammt aus Hellas. Denn obgleich die Seelenlehre der Inder Reiz und Tiefe besitzt, so ist sie doch niemals als Bestandteil in die Bewegung des Abendlandes eingetreten, und es wäre mehr eine geistreiche Spielerei als eine historische Einsicht, wenn wir den Zusammenhang der Seelenwanderung mit dem All-Einen in den vedischen Texten dem zeitlichen Verhältnis des Pythagoras zu Xenophanes vergleichen wollten. Die Grundanschauung der Vedanta: dass der menschliche Geist nur in seinen Umhüllungen das Leben durchläuft, dass er als Reflex der grossen geistigen Sonne zur Klarheit der Spiegelfläche gelangen soll, dass die aufgehäufte Summe irdischer Erfahrungen des Einzelnen Anlass giebt zum Emporspriessen einer neuen Form — diese Anschauung gehört zwar zur Vergangenheit, aber nicht zur Geschichte der Psychologie.

Erst die griechische Geistesbildung hat trotz aller Volkstümlichkeit einen von der Nation ablösbaren weltgeschichtlichen Zusammenhang begründet. Die in ihr wurzelnde antike Psychologie, soweit sie in Lehren und nicht bloss in Kulturgebilden zu Tage tritt, ist keine selbständige Wissenschaft. Sie steht innerhalb der Gesamtphilosophie und hangt ab von ausserphilosophischen Interessen. Namentlich drei Gebiete des Nachsinnens haben entscheidend auf sie eingewirkt: praktische Menschenkenntnis, religiös-moralische Bestrebungen und naturwissenschaftliche Forschungen.

So bildeten sich drei Züge, die bei aller Verflechtung doch deutlich unterscheidbar bleiben: Seelenkunst, Seelentheologie und Seelenphysik. Die erste stellt die Seele unter praktisch-künstlerische Gesichtspunkte, die zweite betont ihren Zusammenhang mit dem Übersinnlichen, die dritte betrachtet sie als einen Teil des Naturganzen; oder, anders gewendet, die eine will den inneren Menschen nacherleben lassen, die andere ihn emporheben, die letzte ihn eingliedern.

Von der vorplatonischen Seelenkunst haben wir freilich nicht viel zu berichten. Die Charaktergestalten der griechischen Dichter, beginnend mit Homers Agamemnon und Briseis, entziehen sich unserer bloss einleitenden Betrachtung. Bleiben also die Gnomiker und ihre Sinnsprüche, mit denen eine in Aphorismen und Maximen niedergelegte Psychologie des Lebens beginnt. Erst nach Platos Zeit hat diese Individuallehre sich kraftvoll entwickelt und in der Nikomachischen Ethik sowie bei Theophrast einen Höhepunkt erreicht; weniger rein wird sie sich in der moralisch gefärbten Affektenlehre der Stoiker und in der naturwissenschaftlich vertonten Temperamentenlehre Galens uns darstellen.

Die Seelentheologie ist namentlich von den Orphikern zu den Philosophen gekommen. Indem man an die Verehrung der Verstorbenen anknüpfte, wies man der Psyche die vornehme Aufgabe zu, den Bestand des Körpers zu überdauern, ohne sie zugleich mit der Bewusstseinsthätigkeit während des Lebens zu belasten. Der Begriff der unsterblichen Psyche, im Gegensatze zum vergänglichen Thymos, führte alsdann zum Dämonenglauben, der selbst bei Demokrit sein Wesen treibt. Anderseits lag der Gedanke einer allgemeinen sittlichen Vergeltung zu Grunde. Ihm entsprangen die Vorstellungen vom Sündenfall der Seele und dem Körper als Kerker, sowie von der Reinigung, sei es durch Unterweltstrafen, sei es durch den Kreislauf der Geburten. So lehrte Empedokles (460)[1]) einen seligen Urzustand, mannigfaltige irdische Gestalten und endliche Befreiung, Heraklit (500) die Präexistenz, Wanderung und Wandelung der Seele, ohne die der Leib ein Gegenstand des Abscheus ist, Anaxagoras (450) die Zugehörigkeit zum Gesamtgeiste. Am greifbarsten werden diese Anschauungen bei den Pythagoreern (530—400). Aber bei ihnen

[1]) Die Zahlen enthalten entweder eine mittlere Bestimmung oder das Datum der ersten Beschäftigung mit Psychologie — von besonderen Ausnahmen abgesehen.

ebenso wie bei Empedokles, der halb Mystiker halb Naturforscher war, drangen nun jene Tendenzen hinein, die wir unter dem bereits von anderer Seite vorgeschlagenen Namen Seelenphysik zusammengefasst haben. Aristoteles berichtet von einigen Pythagoreern, sie hätten als Seele die Sonnenstäubchen erklärt, d. h. die kaum wahrnehmbaren, fein-stofflichen Luftteilchen, die sehr wohl als Keimträger des Lebendigen erscheinen konnten. Auch wissen wir von Philolaos, dass ihm die Seele „Mischung und Harmonie“ des Körperlichen war. Solche Aussprüche sind weder Nachlässigkeiten noch Überlieferungsschäden, sondern natürliche Zeichen eines Kampfes der beiden Tendenzengruppen; ist doch aus dem Widerstreit der metaphysischen und der physischen Anschauung vom inneren Menschen späterhin die Zweiseelentheorie entstanden.

Die Seelenphysik musste vorwalten in einer Zeit, wo die Lehre von dem an sich lebendigen Stoffe herrschte. Aus der Beobachtung des dampfenden Blutes und des belebenden Atems bot sich von selbst die Erkenntnis, dass die Seele etwas Stoffliches sei und beim Tode den Leib auf räumliche Weise verlasse. Unter den Begriff Psyche fielen daher die Lebenserscheinungen schlechtweg, und was wir Psychologie nennen, war für die Hauptrichtung in jener Zeit kurz gesagt Biologie. Damit ist zugleich ausgesprochen, dass der Begriff des Bewusstseins fehlen musste. Da die Psyche Lebensprinzip und Erzeugnis des Weltlaufs, keineswegs der herausgelöste Träger des Bewusstseins ist, so kann Thales (585) recht gut dem Magneten wegen seiner Anziehungskraft eine „Seele“ beigelegt haben. Zum zweiten kennt jene Frühzeit unserer Wissenschaft noch nicht das psychophysische Grundproblem, das Verhältnis der Seele zum Leibe; denn in dem weiteren Begriff der Psyche ist schon die Gemeinschaft mit dem Körper enthalten[1]). Es bleiben aber genug der positiven Gedanken übrig. Zunächst gilt die Psyche wegen gewisser Ähnlichkeiten als Luft oder Feuer. Als Luft, weil Seele Leben und Leben Atem ist: so Anaximenes (548) und besonders der etwas jüngere Diogenes von Apollonia, der bereits die Seelenverschiedenheiten aus dem Unterschied der Luftarten ableitet. Dem Feuer wird die Seele durch den Vergleichungs-

[1]) Wegen dieses Mangels eines Gegensatzes müssen wir die Bezeichnung „Materialismus“ vermeiden.

punkt der Beweglichkeit angenähert, und hierin stimmen Heraklit, Parmenides und Demokrit überein. Eine zweite Gedankengruppe besteht in Theorien über das Verhältnis der Aussendinge zu den belebten Organismen. Nach der einen Theorie — Anaxagoras hat sie meisterhaft verfochten — macht nur das Entgegengesetzte Eindruck; die Empfindung entsteht durch Aufnahme einer dem Lebewesen mangelnden Eigenschaft, so dass wir beispielsweise Kälte durch Wärme wahrnehmen. Die umgekehrte Anschauung, dass Gleiches auf Gleiches wirke, ist dem griechischen Geiste wesentlich und somit mehrfach vertreten, übrigens im Mittelalter stark verbreitet und noch bei Schopenhauer zu finden. Den Eleaten zufolge wird Erkenntnis dadurch möglich, dass der Mensch aus denselben beiden Elementen wie die Erscheinungen besteht, ja Parmenides (470) leitet aus dem Überwiegen des warmen oder des kalten Elementes im Körper die Beschaffenheit der Vorstellungen und die Treue der Erinnerungen ab. Ganz ähnlich begründet Empedokles die Identität des Erkennenden mit dem Erkannten, indem er beide aus vier körperlichen Elementen und zwei geistigen Kräften bestehen lässt. Hippokrates findet im Menschen die aktiven Elemente, das Warme und Kalte, und die passiven Elemente, das Trockene und Feuchte; er leitet hieraus die Grundflüssigkeiten ab: Blut, Schleim, gelbe Galle (in der Leber), schwarze Galle (in der Milz) und erklärt so die Unterschiede der Temperamente, Geschlechter und Lebensalter. — Eine dritte Vorstellung hat die Verteilung des Seelischen auf verschiedene Körperorgane zum Gegenstand. Unter den mannigfachen Ausführungen fesseln am lebhaftesten die von Philolaos und Alkmaeon: jene, weil sie das im Leibe Oberste für das Höchste oder Wertvollste hält, diese, weil sie zum ersten Male mit scharfer Bestimmtheit lehrt, dass im Gehirn die Zentralstätte der Geistesthätigkeit liege. — Der vierte Punkt ist die wertbestimmende Gegenüberstellung von Wahrnehmen und Denken, die aller Orten auftaucht.

Zur geschlossenen Lehre wurde die Naturwissenschaft von der Seele bei Demokrit (420). Das Psychische ist Erscheinung und zwar genauer ein Erzeugnis von Feueratomen. Diese geraten in Bewegung, sobald Bilderchen von den Objekten sich abgelöst und durch die Sinneskanäle Eingang in das Innere gefunden haben; und hiermit wird nicht nur die Ähnlichkeit zwischen Gegenstand und Empfindung, sondern auch die Ansicht von der

Gewissheit des Tastsinnes begründet. Hat die Bilder- oder Eindruckslehre sich fast bis zu Locke erhalten, so ist die Demokriteische Zurückführung der Geschmacksverschiedenheiten auf Gestaltdifferenzen der Massenteilchen sogar noch im 18. Jahrhundert lebendig gewesen. Hinter einer so fruchtbaren und weittragenden Theorie verschwindet nun Alles, was wir von der Psychologie der Sophisten wissen: die Seelenlokalisierung des Kritias nicht minder als der Sensualismus des Protagoras (440). Desgleichen bedarf es nur weniger Worte für die Moralpsychologie des Sokrates (425). Ihr Hauptgegenstand ist das Begehren, das nach Glückseligkeit gehe und in seiner konkreten Richtung von der Vorstellung des Guten (Besten) bestimmt werde; ihre Hauptanschauung aber ist ein durchgeführter Intellektualismus, die echt griechische Ansicht vom Primate der Vernunft.

Plato (370) fasste das gesamte Zeitwissen über die Seelenvorgänge zu einer systematischen und philosophischen Psychologie zusammen. Im Verfolg der uralten religiös-moralischen Lehren gab er mythische Schilderungen der Seelenwanderung und verkündete, dass die ganze Seele unsterblich und ihre Bindung an den Leib Folge wie Strafe der Sinnenbegehrlichkeit sei. Wegen dieses Rückhaltes an einer ursprünglichen und volkstümlichen Seelentheologie sind die im Phaedo gegebenen Unsterblichkeitsbeweise, so tief sie im Systeme wurzeln, so unmittelbar sie auf den ontologischen Gedanken hinauslaufen, dass die lebendige Seele in keinem Augenblicke als nichtlebend zu denken sei, doch auch später mit geringen Abänderungen verwertbar geblieben. An die Naturwissenschaft knüpfte (ausser den Einzelheiten wie Phaedo 103 c ff.) die Aufstellung an, dass auf Grund des beseelten Weltganzen beseelte Einzelwesen existieren und zwar zunächst die Gestirne, alsdann die menschlichen Individuen. Zur Seelenkunst gehört der Versuch, die soziale Beobachtung der drei Stände und auch der nationalen Verschiedenheiten (Rep. 435 E f.) für die Einteilung des Seelischen zu verwerten. Die drei Seelenteile: Vernunft, Eifer und Begierde entsprechen aber nicht den Seelenvermögen der neueren Psychologie, da sich die Tugenden auf sie verteilen (womit Plato über Sokrates hinausgeht), und jeder von ihnen sowohl einen besonderen Wohnsitz im Körper beansprucht als auch den Dynameis oder Vermögen in unserem Sinne besondere Unterlagen bietet. — Alle diese Bestimmungen erscheinen jedoch als Lehrstücke eines philosophischen Systems.

Der Ausgangspunkt des Systems ist die Anschauung von den Ideen, den Zielpunkt bildet das bis in die Gegenwart fortwuchernde Dogma, dass jegliches wahre Sein sich nur im Allgemeinen finde. Da nun die an die Sinnenwelt gebundene, begehrende und bewegende Seele den Ideen nicht beigeordnet, anderseits als unsichtbar und einfach auch nicht dem Körperlichen gleich gesetzt werden kann, so nimmt unser Philosoph ihre (persönliche) Unsterblichkeit an, d. h. er stellt eine Zwischenform auf zwischen der Vergänglichkeit der Materie und der zeitlosen Konstanz der objektivierten Gattungsbegriffe oder Ideen. Aus demselben Grunde fliesst die Erklärung: die Seele sei ihrem Wesen nach wissbegierig, ihr Streben gehe auf Erfassung der Ideen oder eigentlich auf Erweckung der in ihr (aus der Präexistenz) latent vorhandenen Allgemeinbegriffe. Dass sie dies vermag, verdanke sie ihrer Vernunft, dem Unsichtbaren, Göttlichen; mit ihren beiden andern Teilen, die nach dem Timaeus an der Unsterblichkeit nicht teil haben, bleibe sie ganz im Irdischen verstrickt.

Gegenüber solchen Gedankengängen bedeutet die Aristotelische Psychologie (335) insoweit einen Fortschritt, als sie sich von moralisierenden Beimengungen ziemlich frei hält, die genetische und die vergleichende Methode zu Hülfe nimmt und mit der spekulativen die empiristische Betrachtungsweise verbindet. Ihre Grundlage gehört in die Seelenphysik. Jene uns Modernen so befremdliche Auffassung der Antike erlangt hier schärfste Ausprägung: die Annahme nämlich eines stätigen Überganges in allem Seienden vom Kalten, Schweren zum Warmen, Beweglichen und die Hinaufleitung des letzten zum *ἔμψυχον* oder Lebendig-Seelischen. Die Psyche oder das Lebensprinzip ist die (erste und zweite) Entelechie des Körpers wie etwa das Sehen die Entelechie des Auges, d. h. sie ist zugleich formendes Prinzip und Endzweck des Leibes. Sie zeigt einen Stufenaufbau. Sehen wir ab von dem der Ernährung und Fortpflanzung vorstehenden *θρεπτικόν* (der späteren Lebenskraft), so können wir eine animalische und eine spezifisch menschliche Seelenschicht unterscheiden. In jene fällt zunächst die zweckthätige Eigenbewegung, die aus dem Begehren entspringt. Das Begehren nun wurzelt in den Gefühlen, und diese setzen die Vorstellung ihres Gegenstandes voraus: der Primat der Vorstellungen ist so stark, dass Aristoteles auch das praktische Seelenleben nach den Funktionen des Urteils und Schlusses darstellt. Hiermit gehört zur tierischen Seele auch die

Empfindung. Durch die Empfindung nehmen wir die Form, nicht den Stoff der Dinge auf, wie das Wachs das Gepräge des Siegels. Die fünf Sinne werden dargestellt, soweit es ohne Kenntnis der Nerven möglich ist, der Tastsinn wird dem Geschlechtssinn angenähert und innerhalb des Gesichtssinnes treten Schwarz und Weiss als die Urqualitäten auf. Die Empfindung ist als *αἴσθησις τῶν ἰδίων*, als Aussage des einzelnen Sinnes über die ihm adäquate Eigenschaft der Dinge immer wahr; sobald wir jedoch durch mehrere Sinne zusammen etwas über Anzahl, Gestalt, Zeit, Bewegung erfahren, täuschen wir uns sehr häufig. Aber gerade in solchem Zusammenwirken verschiedener Sinne, in der Einheitlichkeit des Bewusstseins, liegt eine charakteristische Eigentümlichkeit der Seele. Eine andere wurzelt in der Fähigkeit des herzbewohnenden Gemeinsinnes, die Wahrnehmungen als Vorstellungen aufzubewahren. Wenn wir diese Gabe Gedächtnis nennen, so müssen wir davon mit Aristoteles das Sichbesinnen unterscheiden, das durch die nach Ähnlichkeit oder Kontrast oder Berührung erfolgende Assoziation der Vorstellungen vermittelt ist. — Diese Bedingungen des tierischen Lebens, das nach Vollkommenheitsgraden aufsteigt, betrachtete Aristoteles als abhängig vom Körper; die dem Menschen allein zukommende Vernunft hingegen, namentlich die thätige, die alles wirkt (das *ποιοῦν* im Gegensatz zum *νοῦς παθητικός*), erschien ihm als vom Körper gesondert und unsterblich. Ihren Höhepunkt also erreicht die Seelenthätigkeit in der Vernunft, die den Trieb zum freien (zurechenbare Handlungen erzeugenden) Willen, die Vorstellung zur unmittelbaren Erkenntnis der nichtsinnlichen Form gestaltet. Ausser jenem Schichtenaufbau der vegetativen, animalen und vernünftigen Seele giebt demnach Aristoteles eine anders zugespitzte Vierteilung in theoretische und praktische Seite einerseits, niedrige (Vorstellung, Trieb) und hohe Stufe anderseits. — Auf den Boden der Thatsachen gelangen wir wieder zurück in den ethischen und rhetorischen Schriften. Alle Probleme der Lebenspsychologie werden hier gestreift und von zwei Voraussetzungen her angegriffen: dass erstens das Gegebensein aller Bedingungen einer Handlung deren Wirklichkeit zur Folge habe, und dass zweitens jeder die gewöhnlichen Neigungen seines Lebensalters, Berufes und der äusseren Verhältnisse *(τύχαι)* zeige. Beiden Voraussetzungen verlieh Theophrast (325) die reichste Gestaltung, indem er herzhaft zu den Charaktertypen griff, die von komischen

Dichtern geschaffen waren. Die heidnisch-naive Beurteilung nach der Brauchbarkeit und die Aristotelische Naturlehre der Affekte fehlten nicht.

Unter dem Einfluss der veränderten Umstände, die durch die Auflösung der klassischen Metaphysik geschaffen waren, entwickelten sich zwei Philosophenschulen, die auch der Psychologie ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Die Epikureer (von 300 an) bestimmten die Stellung des Seelenlebens in dem körperlichen Kausalzusammenhang, erklärten schliesslich (bei Asklepiades) die Psyche für die Einheit des Organismus und suchten sogar die Unsterblichkeit zu widerlegen, um solcherart die Furcht vor den Strafen nach dem Tode zu verbannen. Die „Seele“ ist ein feiner, luftartiger Stoff, und ihr vernünftiger Teil hat in der Brust, der Ursprungsstätte der Stimme, seinen Sitz. Wahrnehmungen und Phantasie-Vorstellungen werden mit Demokriteischen Hülfsmitteln erklärt, die Begriffe aus Wahrnehmung plus Erinnerung abgeleitet und die Willensfreiheit schlechthin behauptet. Auf der Grundlage des Sensualismus erbaut Lucretius Carus (70) eine Theorie der Liebe, eine schöne Probe der Seelenkunst. — Mit den Epikureern, den Aufklärern des Altertums, sind die älteren Stoiker (von 300 an) in der naturalistischen Richtung einig. Sie kehren zu einem vorplatonischen Monismus zurück, indem sie aus der menschlichen Seele etwas Materielles machen, lassen aber die Seelen wenigstens bis zum Weltende fortdauern und die Seligkeiten eines höheren Lebens geniessen. Sie denken sich die Seele wie eine unbeschriebene Tafel, auf der die Dinge, sei es durch wirkliches Eindrücken (Zeno), sei es durch Änderung des Seelenzustandes (Chrysipp) Vorstellungen hervorbringen, aus denen Erfahrung und Begriff entspringen. Der beherrschende Teil der Seele *(ἡγεμονικόν)* enthält die Zustimmung zu den Vorstellungen wie die (deterministisch eingeschränkten) Willensentschlüsse; er ist die psychische Grundkraft, und die aus ihm ableitbaren Affekte erwecken das regste Interesse der mit der praktischen Lebensleitung beschäftigten stoischen Philosophen. Die Leidenschaft *(πάθος)* ist eine naturwidrige Gemütsbewegung und entsteht aus einem Fehler des Urteils. Da das Urteil auf Güter und Übel, auf Gegenwärtiges und Zukünftiges gehen kann, so ergeben sich die vier Hauptaffekte: Lust, Begierde, Bekümmernis, Furcht, die alsdann in viele Unterarten weiter zerlegt werden.

Der bei Epikur und in der älteren Stoa sich ausprägende

psychologische Naturalismus knüpfte insofern an Plato und Aristoteles an, als bei beiden nicht energisch genug die Immaterialität der Psyche betont, von Plato die gesamte Geistesthätigkeit in die Erscheinungswelt hineinbezogen, in der peripatetischen Schule, bei Dikaearch und namentlich bei Straton (288), die Aristotelische Nuslehre ausser Kurs gesetzt worden war. Anderseits lag doch bei Plato auch eine spiritualistisch-ethische Tendenz vor. Eine Anlehnung hieran konnte um so weniger ausbleiben, als die den inneren Menschen vom äusseren trennende Ethik allmählich an Bedeutung zunahm und den ergebnislosen Materialismus auch in der Psychologie besiegte. Bereits der Stoiker Posidonius (125) liess die Einheitlichkeit des menschlichen Wesens fallen; das Pneuma, das vorher als Mittelglied zwischen Leib und Seele gegolten hatte, wurde zuletzt der geistige Träger rein immaterieller Beschaffenheiten, und das Verhältnis von Körper zu Geist wurde so aufgefasst, dass es den aus dem Orient eindringenden religiösen Anschauungen entsprach. So erhielt in der Zeit, wo die Weltanschauung überhaupt zum Platonismus zurückkehrte, auch die Psychologie eine platonisierend ethische Wendung: an die Stelle der Frage nach der Erkenntnis der Seele trat die nach ihrer Läuterung. Aber was wertvoller war: es entwickelte sich der Begriff des Bewusstseins, indem das psychologische Merkmal im antiken Seelenbegriff sich von dem physiologischen ablöste. Mit einem Rückblick auf Aristoteles unterschied man die „Seele“ als Lebenskraft und den Geist, ein immaterielles, die Persönlichkeit bildendes Prinzip, das nichts mit dem Körper zu thun hat. — In diesem Zusammenhang ist neben Seneca (50 n. Chr.), der den stärksten Gegensatz zwischen Seele und „Fleisch“ predigte, besonders Philo (30 n. Chr.) zu nennen. Nach Philo wird der aus der Gottheit stammende Geist, dem unter anderm Sprachvermögen zukommt, in seiner Entfaltung durch die Leidenschaften *(θυμικόν)* und Begierden *(ἐπιθυμητικόν)* gehemmt. Es bestehe ein schroffer Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit: der Leib sei ein Kerker für den Geist und der Grund aller Sünde, jedoch könnten die reinigungsbedürftigen Seelen durch Wanderung schliesslich geläutert werden.

Eine Gegenströmung gegen diese Seelentheologie wurde namentlich von Galen (175) entfesselt. Aus ärztlichen Beobachtungen erschloss er die völlige Abhängigkeit der Seele vom Körper, und zwar insbesondere vom Gleichgewicht der den Leib

zusammensetzenden Grundflüssigkeiten; er unterschied drei innere Sinne und wies ihnen Sitze in den Hirnhöhlen an (wie nach ihm noch Nemesius [400]); endlich förderte er die Temperamentenlehre in einer von Aristoteles zu Augustinus überleitenden Weise. — Aber alle Versuche zu einer physiologischen Psychologie wurden erstickt unter Spekulationen über die Ewigkeit, Übersinnlichkeit und Freiheit des Menschengeistes, denen die Zeit ihre unverstellte Teilnahme zuwandte. Bei Plotin (250) erscheint die Vereinigung der Seele mit dem Leibe als ihr Sturz aus vorzeitlicher Seligkeit und als eine Minderung ihres wahren Wesens. Sehr schön wird von ihm das Denken als etwas Aktives (und deswegen der unbewegten Ekstase Untergeordnetes) dargestellt und sowohl zwischen Thätigkeit des Denkens und Inhalt des Gedachten, als auch zwischen Bewusstem und Unbewusstem unterschieden. Das religiös-moralische Interesse bestimmt seine Lehre wie die der ganzen Epoche. Das siegreiche Christentum kümmert sich nicht um die wissenschaftliche Erforschung der äusseren Welt (mit Einschluss des Seelischen), sondern geht von den unendlich wertvollen Einzelseelen aus, deren Verhältnis zu Gott und deren Erlösung das Wichtigste ist. Während die klassische Philosophie die Innenwelt nur in Wechselwirkung mit der äusseren gekannt hatte, wird jetzt der an Bedeutung gesteigerte Geist auf sich oder auf Gott gestellt: der heftigste Streit auf psychologischem Gebiete betrifft die Entstehung der individuellen Seele und Gottes Beteiligung hieran. — Die erste christliche Psychologie, die als System innerhalb der lateinischen Kirche auftrat, verdanken wir Tertullian (200). Im Unterschied von den Gnostikern kennt Tertullian bloss zwei Bestandteile der Menschennatur: Leib und Seele. Obgleich er nun die Seele als *flatus dei* definiert, setzt er dennoch dies einfache, einheitliche und unsterbliche Wesen in keinen ausschliessenden Gegensatz zum Körper, teils um zu verhüten, dass die Wirklichkeit der Seele ins Leere verdunste, teils wegen des Dogmas der Auferstehung des Fleisches. Vor allem ist es ihm zu thun um die Zusammengehörigkeit der sensitiven Funktionen, die in äussere Wahrnehmung und *sensus sui* zerfallen, mit der intellektiven Thätigkeit; aus demselben Einheitstreben erwächst sein Kampf gegen die rohe Zerlegung des (für ihn nicht schlechthin) irrationalen Seelenteils in das *indignativum* (*θυμικόν*) und *concupiscentivum* (*ἐπιθυμητικόν*). Wird schon an Tertullian ersichtlich, dass der Sieg des

Christentums in unserer Wissenschaft durch Assimilation erfolgt ist, so bemerkt man an Späteren, dass sie geradezu alle antiken Lehren übernehmen, die irgend mit den Grundgedanken des Christentums, zumal mit der Trinität, zu vereinigen sind. Der christliche Rhetor Lactantius (300) folgt oft genug den Stoikern, und der gleichzeitig lebende Arnobius leugnet göttlichen Ursprung, Präexistenz und Spiritualität der Seele. In einer Polemik gegen Platos Ansicht, dass Wissen Wiedererinnerung sei, gelangt Arnobius zu förmlichem Sensualismus, der freilich durch das Zugeständnis der angeborenen Gottesidee durchlöchert, aber noch nach Jahrhunderten von Lamettrie und vielleicht Condillac als Anknüpfungspunkt aufgegriffen wird.

Alle solche Verschmelzungsversuche verzichten auf Einheitlichkeit der Denkweise. Eine neue und unzweideutige Stellung gegenüber den psychologischen Grundfragen konnte nur im Kampf gegen die Voraussetzungen der antiken Anschauung gewonnen werden; der Kampf aber hob an mit der rücksichtslosen Durchführung des Grundsatzes, dass alle Dinge — die Seele eingeschlossen — aus der Theologie zu verstehen seien. In der mittelalterlichen Psychologie gilt der Satz: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.

b) Die mittelalterliche Psychologie.

Am Eingange des Mittelalters hält die Hochgestalt des heiligen Augustinus Wacht. Augustinus (400) ist der Plato wie Thomas der Aristoteles der christlichen Kirche; aber er ist ebenso einseitig nach innen gerichtet wie der Grieche nach aussen gewendet war. Zu dem ersehnten Verständnis des göttlichen Wesens führt nur die Selbsterkenntnis: *„deum et animam scire cupio.“* Augustin geht also aus von der inneren Erfahrung, die ohne Rücksicht auf alles Äussere gefasst werden muss, und wendet sich ganz zum Innerlichsten, zum Fühlen und Wollen. Im Geiste der Seelenkunst und mit glänzender Virtuosität schildert er den inneren Befund — ein unerreichbares Vorbild für Abälards *Historia calamitatum* und des hl. Bernhard schwungvolle Sermonen über das hohe Lied. Die Selbstbeobachtung zeigt folgende Struktur der Seelenthätigkeiten. Ein Bestand von bewussten und unbewussten Inhalten, die übrigens nicht auf zurückgebliebenen Bildern der Dinge beruhen sollen, ist in fortwährender Bewegung. Die Bewegung verläuft nach apriorischen Gesetzen, besteht in

Verbindung und Trennung von Elementen und ist getrieben vom Willen. Bestand *(memoria)*, Bewegung *(intellectus)* und Triebkraft *(voluntas)* sind die unlöslich mit einander verschmolzenen drei seelischen Funktionen, gegen deren Umdeutung in Eigenschaften oder Schichten oder Sphären Augustin sich ausdrücklich verwahrt. Ebenso neu wie diese tiefsinnige und fruchtbare Klassifikation der psychischen Zustände ist die Bevorzugung des Willens durch Augustin; der Primat der Vorstellung in der antiken Psychologie wird verdrängt durch den Primat des Willens. Dies tritt jedesmal ein, sobald eine Umwertung der Werte vorgenommen wird: so auch heutigentags bei Nietzsche. Drittens bedeutet die Augustinische Seelenlehre dadurch einen Fortschritt, dass sie sich rückhaltlos auf den Standpunkt der inneren Erfahrung stellt und die Beziehungen der Seele zum Leibe als sekundär betrachtet; die Behandlung der Psychologie als einer selbständigen Wissenschaft wird durch den anthropologischen Dualismus angebahnt. — Der Augustinismus ist wieder aufgelebt bei Anselm (1075) und Bonaventura (1260), namentlich aber bei den Mystikern, die mit der Fackel der Gnade in die Abgründe der Seele hinableuchteten, alle Gemütszustände sorglich analysierten und durch innere Selbsterziehung der göttlichen Vergebung würdig zu werden hofften. In dem Kreise der Viktoriner (1140) konnte sich somit eine erfahrungsmässige Seelenforschung ausbilden. Sie konzentrierte sich freilich um die Gefühle, vernachlässigte aber auch die Willensprozesse nicht und verfolgte die Erkenntnis vor allem auf der höchsten Stufe, wo sie mit dem Schauen Gottes und der Liebe eins wird. Die Seele wird von dieser Psychologie für sich betrachtet und ihre Verbindung mit dem Menschenleib als eine Wunderthat Gottes einfach vorausgesetzt. Da nun der Sinn des Lebens in der Erhebung der Seele zu Gott liegen soll und die Erfahrung des an sich Arbeitenden stätige Entwickelung des Seelenlebens zeigt, so geben die Mystiker des zwölften Jahrhunderts zum erstenmale eine genetische Individual-Psychologie.

Inzwischen hatte sich jedoch noch eine andere Entwickelungsreihe angesponnen. Neben dem mystischen Trieb ist für die Scholastik kennzeichnend eine Neigung zu den Begriffen und ihrer logischen Verknüpfung. Die Vertreter dieser anderen Reihe schlossen ihre psychologischen Untersuchungen an das Problem an, ob die *genera* und *species* substantiale Geltung haben oder

nur in den menschlichen Gedanken seien. Zwar lag in den Standpunkten des Realismus und Nominalismus an sich keine unmittelbare Veranlassung zu psychologischen Studien, aber der Nominalismus konnte seine These, die lediglich subjektive Existenz der Gattungen und Arten, am leichtesten aus den Thatsachen des Innenlebens erweisen. Der Weg von Wahrnehmungen über Begriffe hinaus bis zum Hervortreten im allgemein giltigen Worte musste schrittweise zurückgelegt werden. Dem entsprach die Weise, wie z. B. Abälard (1120) das Verhältnis des Wortes zum Gedanken betrachtete oder wie die Abhandlung *de intellectibus* den Zusammenhang zwischen *sensus* und *intellectus* erörterte. Hier bereits erscheint die Empfindung als verworrene Vorstellung, der Allgemeinbegriff als abkürzende Bezeichnung für eine anschauliche Vielheit, der Verstand als diskursiv, der Intellekt als intuitiv und der logische Charakter des Denkens als an die Sprache gebunden; die Dinge gelten als völlig erkennbar durch die Begriffe und ihre logische Verknüpfung. Innerhalb des Kreises der Nominalisten bildet sich somit gleichfalls eine genetische Psychologie aus, die aber im Gegensatz zur Lehre der Mystiker wesentlich Psychologie des theoretischen, wahrnehmenden und erkennenden Menschen ist. Sie mit Augustinischen Anschauungen gesättigt zu haben, ist das Verdienst des Johannes von Salisbury (1150), denn er begreift den inneren Menschen als lebendige Einheit und gesteht den Gefühlen und Trieben ihr Recht zu. Johannes baut die Seele nicht bloss stufenförmig auf, sondern zeigt eine Entwickelung niederer und höherer Funktionen aus einem undifferenzierten Keime. Dieser Keim ist die sinnliche Wahrnehmung. Die Wahrnehmung enthält neben der Empfindung ein Urteil, kraft dessen der Eindruck als laut oder leise, rot oder blau bezeichnet wird; die *imaginatio* birgt ausser einem Urteil höherer Art auch die Fähigkeit, sich das Zukünftige vorzustellen und dadurch in angenehme oder unangenehme Zustände zu geraten. Aus solchen passiones entfaltet sich weiterhin das Verlangen. Anderseits entspringt aus der Imagination das Wissen, das im Zusammenhang mit dem Thätigkeitscharakter der Seele zur Weisheit werden kann. — Wenn man des Johannes System überblickt, möchte man sagen, dass er die beiden grössten Leistungen seiner Landsleute auf psychologischem Gebiete vorgeahnt hat, den Evolutionismus nämlich und den Assoziationismus. Es war ein Unglück, dass niemand seinen Spuren oder denen

der Viktoriner folgte und dass vielmehr beide originale Ansätze durch das Aufkommen der peripatetischen und arabischen Philosophie unterbrochen wurden. Thatsächlich aber wurde vom 13. Jahrhundert ab die wissenschaftliche Psychologie des Mittelalters Aristotelische Psychologie. (SIEBECK.)

Die Vermittler bei der den Arabern zugefallenen Aufgabe: die vorchristlichen Gedanken lebendig zu erhalten, waren die weitgereisten und sprachkundigen Juden. Jüdische Philosophen haben in dem Zeitraum von der Vollendung des „Paradieses der Weisheit“ bis zu Chasdai Crescas (850—1400) mit Zähigkeit fortgepflanzt den Empedokleischen Grundsatz der Wirkung des Gleichartigen auf einander, die Aristotelische Sinnenlehre erweitert durch Galens Behauptung, der Sehnerv sei hohl, die Hirnhöhlenphysiologie des Pergameners vervollständigt durch eine an die allermodernste Lyrik gemahnende Behauptung von der Stellvertretung der Sinnesgebiete — und mancherlei anderes. Der Grundcharakter dieser jüdischen Psychologie ist: spitzfindige Vereinigung des Aristoteles mit dem alten Testament, Abwendung von der Erfahrung, ein Schwelgen in Worten und Wortspielen. Daher entfalten die strenger aufs Empirische gerichteten Untersuchungen der Araber eine grössere Wirksamkeit. Ibn Sînâ oder Avicenna (1020), der zweihundert Jahre nach seiner Lebenszeit im Abendlande zu Ansehen kam, begründete eine objektive, auf Thatsachen zielende und mit physiologischen Zuthaten versetzte Seelenlehre, deren auffälligste Eigentümlichkeit das antievolutionistische Verfahren fester Einteilungen ist. Strenge Kodifizierung nach teleologischen Gesichtspunkten zeichnet Avicennas Psychologie aus: so werden von ihr acht äussere und fünf innere Sinne unterschieden. Als Avicennas Einfluss zu schwinden begann, errang die (1269 übersetzte) Optik des Alhacen ihre grössten Erfolge. Neben mathematischen und physiologischen Erörterungen finden sich dort folgende Bestimmungen. Die Empfindung soll zur Gattung der Unlust gehören, was man bei stärkeren Reizen (Blendung) wahrnehme. Zur Empfindung tritt die unterscheidende Kraft, welche Farbe und Raumerfüllung, Verschiedenheit und Ähnlichkeit sondert und namentlich beim jeweiligen ersten Erblicken eines Gegenstandes stark bewusst ist. Im Wiederholungsfalle vollzieht sich die Unterscheidung der einzelnen Momente des Eindruckes vermittelst der von innen herzutretenden Ergänzung durch Erinnerungsbilder. Nicht weniger

modern mutet uns Alhacens Theorie der unbewussten Schlüsse an: schon das Kind vollziehe einen unbewussten Schluss, wenn es von zwei vorgehaltenen Äpfeln den schöneren wähle. Neu ist ferner die Rücksicht auf die Zeitausdehnung der psychischen Akte, für die der Farbenkreisel Belege bietet, und die Erkenntnis, dass zwischen der Reizung des Sinnesapparates und der Empfindung selber wegen der Fortpflanzung der Erregung im leitenden Nerven eine gewisse Spanne Zeit vergehen müsse. Diese Lehren des Arabers sind die Prophezeiung, dass einst ein Helmholtz kommen werde. — Alhacens bedeutende Schrift ist in dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts durch Averroës (1150) verdunkelt worden. Averroës führte die vorhandenen Bestrebungen entschlossen in der Richtung des Materialismus fort; lehrte doch auch seine Metaphysik, dass für den Prozess des Werdens, der das Wesen der Welt bedeute, die (unsichtbare) Materie die Hauptsache sei. Er scheute sich demgemäss nicht, die Bewusstseinszustände aufs engste an das Physiologische anzuknüpfen und einige Seelenkräfte geradezu für Vollkommenheiten körperlicher Organe zu erklären. Die Seele aber sei ein vom Leibe unterschiedenes Prinzip und falle nicht mit dem allen Menschen gemeinsamen *intellectus* zusammen, durch den im Einzelnen die Vernunftfähigkeit (*νοῦς παθητικός*) zur wirklichen Vernunft (*νοῦς ποιητικός*) werde. Diese pantheistische Umbiegung der Aristotelischen Nus-Lehre hat viel Staub aufgewirbelt. Auch hat sich diejenige Averroistische Doktrin schnell verbreitet, welche die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet.

Der Empirismus der Araber wurde im Norden deshalb zu einer Macht, weil er im Augustinismus und in der Denkweise der meisten germanischen Scholastiker eine Stütze fand; den äusseren Mittelpunkt freilich bildete Paris, wo die Franziskanerschule und der Weltklerus den Augustinismus vertraten. Alexander von Hales (1240) indessen, schon vor seinem Eintritt in den Franziskanerorden ein hervorragender Lehrer an der Pariser Universität, war noch stark in der dogmatisch-formalen Überlieferung befangen. Immerhin gewährte er sowohl dem Aristoteles als auch der arabischen Philosophie freien Eintritt in das theologische Vernunftsystem. Die Seele entstehe aus dem Nichts und werde späterhin durch gewisse Medien, namentlich durch den körperlich gedachten *spiritus,* mit dem Leibe verbunden. Auch ein neues

Problem verdanken wir Alexander: er bezeichnete zuerst mit Synderesis (wahrscheinlich aus Synaeresis verderbt) das natürliche Wesen, die sittliche Anlage des Menschen. — Albert von Bollstädt (1250), der *Doctor universalis* und Begründer der jüngeren Dominikanerschule, hat den psychologischen Stoff in zweckmässiger Anordnung zusammengestellt und die Seelenwissenschaft als *scientia naturalis* behandelt, da die Seele nur die Vollendung des natürlichen Menschen sei. Besondere Aufmerksamkeit widmete er der bei Aristoteles vernachlässigten Phantasie: die Phantasie, von der die Gefühle erzeugenden *imaginatio aestimativa* verschieden, verbinde und trenne die Bilder und wirke *ad instinctum naturae.* Den damals geläufig werdenden Unterschied zwischen der *concupiscibilis* und *irascibilis potentia animae* führte er auf Plato zurück; die Aristotelische Nus-Lehre änderte er dahin, dass der aktive Intellekt, das denkende und formgebende Prinzip, als Träger der vegetativen, sensitiven, appetitiven und motiven Vermögen erscheint, die eben hierdurch der Unsterblichkeit teilhaftig werden. — Noch weiter in derselben Richtung geht Roger Baco (1250). Er sucht nach einer neuen wissenschaftlichen Methode und findet sie in dem empiristischen Verfahren, das der Dialektik gegenübersteht. Unter diesem Gesichtspunkt und besonders nach arabischem Vorbild behandelt er die Sinneswahrnehmungen; das reflexive Erfahrungsdenken und den Willen fasst er als Bethätigungen einer und derselben Kraft, und in der Einteilung des Seelenlebens nach Vorstellen, Fühlen, Wollen kommt er der heutigen Vulgäranschauung sehr nahe. Die Sprache erklärt er aus teils natürlichen, teils konventionellen Zeichen für die Vorstellungen, und für das Verhältnis der Seele zum Körper findet er eine andere als die gewöhnliche Formel: Verhältnis von Form zu Materie, denn für ihn giebt es überhaupt keine Substanz ohne das Zusammenwirken der Materie mit der Form. Obgleich ihm die psychologischen Klassifikationen unwichtig und nur im genetischen Zusammenhang belehrend zu sein scheinen, scheidet er doch ziemlich scharf zwischen dem oberen und den unteren, sinnlich-verstandesmässigen Vermögen.

Die romanische Scholastik, fernab stehend von Empirismus und Agnostizismus, gipfelt in dem spekulativen Genie des Thomas von Aquino (1250). Thomas ist auch in der Psychologie der Aristoteles des Mittelalters, denn er überwindet die Lehre von

den zwei Welten: die Seele als Form des Leibes bildet zugleich das Bindeglied zwischen der natürlichen und der göttlichen Welt. Während nämlich in dieser die stofffreien, reinen Formen *(formae separatae vel subsistentes)* sich bethätigen und in jener die an die Materie gebundenen *formae inhaerentes* wirklich sind, ist die Seele sowohl wegen ihrer Unsterblichkeit eine reine Form als auch wegen ihrer Beziehung zum Körper eine inhärente Form. Beide Seiten ihres Wesens sind so unlöslich mit einander verschmolzen, dass durch diese einzigartige Erscheinung die Brücke geschlagen wird von dem pflanzlich-tierischen Dasein hinüber zur Welt der Engel und der Gottheit. Innerhalb des Psychischen kommt den Affekten ein geistig-körperliches Gepräge zu, körperlich, da sie Bewegungen des sinnlichen Begehrens sind, geistig, da ihnen eine Schätzung über Güte oder Schädlichkeit des Objektes zu Grunde liegt. Die Erkenntnis des Guten geht allem Zweckstreben voraus, d. h. der Wille ist abhängig vom Intellekt. Hören wir hier den der Theorie zuneigenden Romanen, so spricht der christliche Aristoteliker zu uns, wenn es heisst, dass die vegetative Seele in der animalischen und beide in der zuletzt eintretenden intellektiven Seele aufgehoben werden.

Der ungeheuren Autorität des Thomismus trat bereits Heinrich Goethals (Heinrich von Gent) (1250) entgegen, indem er den Grundsatz der Selbsterfahrung und die Rücksicht auf Individualität auf seine Fahne schrieb, ausserdem die Gemütszustände und Willensverhältnisse in bewusster Opposition gegen den Intellektualismus genauer untersuchte. Endgiltig wurde die dominikanisch-peripatetische Psychologie überwunden von der Franziskanerschule. Hier gestand man dem menschlichen Körper erheblichere Bedeutung zu und bezeichnete bereits die Empfindungen als eine aktive Leistung des Subjektes, zu der von aussen nur die Veranlassung komme; die Vorherrschaft des Intellektes schränkte man ein, erklärte Verstand und Willen für zwei Bethätigungsformen der Vernunft und zwar den Willen für die höhere, weil das Denken eine innere Willenshandlung sei. Das Studium Augustins und ein Anwachsen des empirisch psychologischen Interesses führten dazu, dass die neue Richtung sich vom Zwange der begrifflichen Unterscheidungen zu befreien begann, die Aristotelische Zweiteilung der Bewusstseinszustände über Bord warf und im Einklange mit dem tiefsten Gehalt des Christentums dem Gefühlsleben die zentrale Stellung zuwies. Der geniale Vollender

dieser Richtung ward der Franziskaner Duns Scotus (1300). In ihm vereinigte sich die nährende Einfachheit des Engländers mit der kritischen Schärfe des Epigonen. Der Mensch erscheint ihm als ein einheitliches Wesen und die Seele als Blüte der Lebensprozesse; da in einer einzelnen Substanz Entelechie des Leibes und reine Intelligenz nicht zusammen sein können, so muss eine *forma inhaerens corporcitatis* (die Lebenskraft) dazwischen geschoben werden. Innerhalb des Bewusstseins sind der regulierende Verstand, der Wille und Lust-Unlust (als *passiones*) zu trennen. Aber Denken und Sinnlichkeit werden von Scotus stark einander genähert, um dem unsterblichen Seelenmenschen den Vollgehalt des psychischen Lebens zu retten. Auf der anderen Seite indessen unterscheidet der Philosoph sehr bestimmt zwischen abstraktivem und intuitivem Wissen, und diese Unterscheidung ist mit einer eigentümlichen Modifikation auf Wilhelm von Occam (etwa 1330) übergegangen. Die wichtigste unter Wilhelms Lehren ist die, dass die Passionen aus der Wechselwirkung von Intellekt und Willen entspringen und demnach eine eigene Sphäre in der Seele bilden. — In der nun folgenden Zeit der Vorherrschaft des Nominalismus hat die Psychologie durch Johannes Buridan (1340) die bedeutsamste Förderung erfahren. Mit selbständiger wissenschaftlicher Methode und im Sinne der Erfahrungsphilosophie untersuchte er das Problem der Willensfreiheit. Buridan lehrte, dass der Wille zwar das klar erkannte Gute billige, aber nicht notwendigerweise auch praktisch ergreife, und dass die Willensfreiheit nur das Mittel zur sittlichen Freiheit darstelle. Sowohl hierin als auch besonders in seinen Bemühungen um eine psychische Mechanik — er kennt den Kontrast der Empfindungen, die Enge des Bewusstseins, die Verstärkung oder Abschwächung gleichzeitiger Gefühle — kann er als ein Vorgänger Herbarts bezeichnet werden.

Während Buridan im Scotismus wurzelt, hat Meister Eckhart (1300) mehr Beziehungen zum Thomismus, ohne jedoch an Duns völlig achtlos vorüberzugehen. Seine Spekulation konzentriert sich auf das Gemütsleben, auf das Innerlichste der Innenwelt; aber der Ausdruck Gemüt bezeichnet ihm auch, wie noch später für Kant, die Totalität von Denken, Fühlen und Wollen, und lässt daher die scharfen Grenzen zwischen den Klassen im Bewusstsein verschwimmen. Mit dem Religiösen wird das Gemüt verknüpft durch den an die Synderesis erinnernden

Begriff des „Fünkleins“, eines Restes des ursprünglichen göttlichen Lichtes im Menschen[1]). Hier erkennen wir deutlich den geschichtlichen Fortschritt: war die Mystik der Viktoriner unerträglicher Dualismus gewesen (nicht nur zwischen Leib und Seele, sondern überhaupt zwischen körperlicher und geistiger Welt), so überwand Eckharts und Taulers (1350) Mystik den Begriff der Scheidelinie mit Hilfe des Thomismus, letzten Endes des Aristotelismus. Und wie an diesem Punkte, so ist aller Orten Bewegung und Leben zu beobachten; der Pulsschlag psychologischen Nachdenkens hat auch im Mittelalter nicht ausgesetzt.

c) Die neue Psychologie.

Durch veränderte wirtschaftliche Verhältnisse und den Zusammenbruch des mittelalterlichen Systems waren die klassischen Studien zu einer neuen Blüte gelangt und die Bedingungen zerstört worden, unter denen ein Verständnis für die Bewegungen in der Scholastik möglich war. Aber der Gegensatz zwischen Platonikern und Aristotelikern, der sich ausbildete, kann ebenso wenig für durchgreifend gelten wie der Gegensatz der Dominikaner und Franziskaner im späteren Mittelalter. Entscheidend war vielmehr, dass der neue Geist sich verzweigte und teils auf Praxis und Kunst, teils auf Theorie und Wissenschaft sich richtete.

In der Praxis lagen religiöses und politisch-juristisches Verhalten mit einander verbunden. Der Glaube sprach sich in Bejahung des Lebens und Vergöttlichung der Welt aus; er nährte sich von dem Gedanken der römischen Stoa, dass ein Bewusstsein Gottes dem Menschen angeboren sei. Indem diese religiöse Stimmung den Sieg der heldenmütigen Sittlichkeit und die Schönheitsfülle der Welt feierte, kehrte sie das Antlitz des Menschen der Erde zu und schloss einen Bund mit der sozialen Wirklichkeit und der Kunst. Gesellschaft und Kunst hatten das gemeinsam, dass sie einen Individualismus an stelle des korporativen Zuges im Mittelalter ausbildeten. Als der Individualismus in Korruption und Willkür ausartete, musste die Gleichförmigkeit und sittliche Selbstbestimmung der Menschennatur immer deutlicher jener Epoche zum Bewusstsein kommen. So entstand folgende Auffassung von der Seele. Sie enthält natürliche An-

[1]) Auf Entwickelung und psychologische Bedeutung der Mystik wird im 2. Bande unseres Werkes näher eingegangen werden.

lagen, die von Zeit und Ort unabhängig (übrigens an den Körper gebunden) sind; die Selbstbesinnung auf diese angeborenen Normen macht ethisch, religiös und politisch frei; die Beobachtung der in uns waltenden schöpferischen Energie soll Lebenslust wecken, wie sie aus künstlerisch-praktischer Lebensfreude geboren ist. In der Ausführung haben alsdann die philosophischen Systematiker das Generelle scharf hervortreten lassen, während die Kleinarbeiter naturgemäss den Besonderheiten der Menschenseelen ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Eine reiche Litteratur, die überall auf der antiken Seelenkunst fusste, ging im 15. Jahrhundert von Italien aus, nahm im 16. Jahrhundert die Gestalten des deutsch-niederländischen Humanismus und des spanischen Jesuitismus an, wurde gegen Ende desselben Jahrhunderts heimisch in den Kennerhäusern der französischen Aristokratie und gelangte schliesslich nach Deutschland. Von Inhalt und Schicksalen dieser profanen Renaissancepsychologie will ich später (I, 2, a) erzählen.

Mit der geschilderten Gedankengruppe trifft sich an mehr als einem Punkt die Richtung auf Theorie und Wissenschaft. Die Beseelung und Verherrlichung der Welt bekundete sich nicht nur im Verhältnis zu Gott und in der Lebensführung, sondern beförderte auch eine phantasievolle Betrachtung des Universums und befruchtete den Geist von Naturforschern und Entdeckern. Humanistische Erinnerungen an die ältesten Kosmogonien, an antike Vorstellungen von der Macht beseelter Gestirne und an den neuplatonischen Spuk fanden nach allen Himmelsrichtungen hin ihren Weg. Aber wie auf praktischem Gebiet der Individualismus zurückgedrängt wurde durch die Lehre von einer autonomen Sittlichkeit, so wichen auf theoretischem Gebiet Dämonologie und Astrologie, Wunder- und Zauberwesen der autonomen Vernunft. Nur vollzog sich der Sieg des Rationalismus über die Phantastik sehr langsam, weil diese in den fortwirkenden Elementargedanken der griechischen Seelentheologie und Seelenphysik eine kräftige Stütze fand. Die Trugbilder eines Einflusses von Dämonen und Sternen verbanden sich durch das Mittelglied eines so begründeten Determinismus mit der Bedingtheit, welche die Seele vom Körper empfängt. Animismus und Materialismus reichten sich die Hand: wer das Weltganze für beseelt erklärte, neigte dazu, der Einzelseele ihre Sonderstellung zu rauben. Bewusstes und Unbewusstes wurden nicht mehr scharf getrennt, sondern innerhalb des Menschen durch die Lebensgeister- und

Temperamentenlehre an einander gekoppelt. Die Theorie von zwei Bewegungen des Organismus, einer expansiven, dem nützlichen Gegenstand sich nähernden, und einer kontraktiven, dem Schädlichen entfliehenden, übertrug man ohne weiteres auf das Geistesleben. Der unsterblichen Seele widmeten die Anthropologien des 16. Jahrhunderts besten Falls ein der Theologie entlehntes Kapitelchen.

Mit Paracelsus (1525) beginnt die Entwickelung auf der einen Seite. Der Mensch lebt in drei Zusammenhängen: mit den Elementen verbindet ihn sein Leib, mit den Gestirnen sein Lebensprinzip und mit Gott seine Seele. Beim Tode fällt der grobstoffliche Körper, der Träger von Hunger und Durst, an die Elemente zurück, das Lebensprinzip (der siderische oder Astral-Leib), kehrt zu seinem Stern zurück, und die ewige Vernunft in uns verschmilzt mit Gott. Von diesen drei Bestandteilen ist der mittlere der eigentliche Träger der psychischen Vorgänge, der Sitz der *imaginatio* und der *illuminatio naturalis*. — Die gleiche Dreiteilung hat Cardanus (1552) verfochten und durch zwei Gedanken erweitert. Einmal begründet er die Annahme des *spiritus* durch die Bemerkung, dass sonst die göttliche Seele nicht auf den Leib wirken könne, und zum andern lehrt er, dass Gott nur eine bestimmte Anzahl von Seelen erschaffen habe. — Von Paracelsus und Cardanus ist abhängig Bernardinus Telesius (1587). Zwar klingt es ganz scholastisch, wenn er erklärt, dass allein der Mensch eine *forma superaddita*, eine unsterbliche Seele besitze. Aber Telesius behandelt thatsächlich immer nur die *anima e semine educta* oder den *spiritus*, den von den Gehirnhöhlen ausgehenden und im ganzen Körper verbreiteten Nervengeist. In die Zukunft weist seine Lehre von der Entwickelungsfähigkeit des Tastsinnes und seine Behauptung, die Empfindung sei *perceptio* der inneren Veränderungen und der durchhaltende Zug aller Erkenntnisfunktionen. Dem Telesius schloss sich (oft wörtlich) Campanella (1591) an; mit den Paracelsisten teilte er die Auffassung, dass die *anima sensitiva* aus der Wärme geboren sei. Hingegen erscheinen die Angriffe gegen Aristoteles und die Auslassungen über Empfindungsschwelle und Assoziation als völlig modern. Und auch der letzte aus diesem Kreis: Patritius (1591) hat mit seiner Definition der Seele als eines Mittleren zwischen dem Passiven (Körperlichen) und Aktiven (Geistigen) die Gedanken einer späteren Zeit vorweggenommen.

Die geschichtliche Entwickelung auf der anderen Seite war während des 16. Jahrhunderts noch eng mit der Phantastik verbunden. Ihr Ursprung ist unter den Freigeistern jener Epoche zu suchen und bei Petrus Pomponatius (1516) zu finden, der den Verstand als etwas Generelles bezeichnete und kühne Vorstösse gegen die Lehren von der Unsterblichkeit und Willensfreiheit wagte. Der Fortschritt bestand hauptsächlich darin, dass an die Stelle der idealen Bedeutung der kausale Zusammenhang der Erscheinungen trat. Als die Aufgabe wissenschaftlicher Psychologie bezeichnete man mit langsam wachsender Einsicht: den ursächlichen Beziehungen nachzuspüren, die einerseits zwischen aussen und innen, anderseits zwischen den Elementen des Seelenlebens selber bestehen; die Naturgesetze der Seele aufzufinden; die Methoden der naturwissenschaftlichen Beobachtung und des Experimentes, der Messung und mathematischen Berechnung anzuwenden; durch Hypothese die Data der inneren Erfahrung zu erklären oder, anders ausgedrückt, einen Zusammenhang zwischen diesen Daten zu konstruieren. Indem aber die Mathematik nicht nur Vorbild der Methode, sondern sogar Erklärungsmittel wurde — wozu Keppler (1603) mit seinem Gedanken unbewusster Messungen das entscheidende Wort sprach —, siegte auch in unserer Wissenschaft die offenkundige Verfälschung der Wirklichkeit. Hierdurch nun wurde das Feld wieder frei für die Heeresmacht der Scholastik; sie eroberte bereits im Cartesischen System von neuem die wichtigsten Punkte. Indessen, das geschah erst später. Zunächst haben wir es mit der ersten Phase des Ablaufs zu thun.

Ludovicus Vives (1538) ging mit sicherem Führertritt voran. Er wollte nicht untersuchen, was die Seele sei, sondern welche Eigenschaften sie habe und wie sie wirke. Freilich glaubte er noch an eine Seele im Herzen neben der im Gehirn, nahm manches Erklügelte als sichere Erfahrung an und träumte von einer Einwirkung der Engel auf unsere Sinne, aber er bahnte doch einen neuen Weg und fand bei seinen Untersuchungen über Assoziation Sätze von grosser Durchschlagskraft. Er begründete eine Affektenlehre, die alles Frühere hinter sich liess und später bei den beiden Mill ihre Auferstehung feierte. Von Aristoteles übernahm Vives das heuristische Schema, von der Stoa die Beziehung auf den Wert der Gegenstände, von dem (nicht genannten) Aquinaten die Definition der Affekte als *nexus*

inter corpus et animam. Neu war bei ihm die sorgsame Schilderung der einzelnen Leidenschaften, namentlich von Liebe und Scham (worin ihm Laelius Peregrinus [1598] folgte), die Betonung der Zweckmässigkeit und der Aktivität, und die Einteilung, die nicht mehr nach dem Konkupisziblen und Irasziblen, sondern nach Begehren und Abneigung erfolgte. — Gleichzeitig mit Vives schrieb Konrad Gessner eine physiologische Seelenwissenschaft, und gegen Ende des Jahrhunderts veröffentlichte Goclenius eine Reihe von Büchern, an denen uns weniger der Inhalt als der damals ungewöhnliche und dann erst wieder von Christian Wolff aufgenommene Gebrauch des Wortes Psychologie interessiert. — Die ganze Kraft der antikirchlichen und antiphantastischen Renaissance sammelte sich in England. Zunächst bei Francis Bacon (1605). Soweit neben dem göttlichen Geiste unsterbliche Seelen *(spiracula)* existieren, seien sie Gegenstand der Theologie; die Bewusstseinsfakta, die den Gegenstand der Psychologie bilden, sollen mechanistisch und materialistisch erklärbar sein. Die drei seelischen Hauptkräfte: Gedächtnis, Einbildungskraft und Verstand gelten ihm für Thätigkeiten des Leibes, die von den Thätigkeiten der Körperelemente sich in einer noch unerklärten Weise unterscheiden. Zu der Theorie aber müsse die Praxis sich gesellen, d. h. in unserem Falle eine neue Lehre vom Charakter und von den Affekten und ihrer sozialen Bedeutung. Bei Dichtern und Geschichtschreibern, sogar bei Astrologen gehe man in die Schule, um Näheres über Disposition, Lebensalter, Umgebung, Beruf und Gewohnheit zu erfahren! Über solche Anforderungen hinaus schritt Hobbes (1668) zu positiven Leistungen, indem er Begabungen und Affekte meisterhaft darstellte und diese aus den Hauptbegriffen der Macht und der Ehre ableitete. Historisch bedeutsamer aber ist, dass er die naturwissenschaftliche Psychologie in ihre äussersten Konsequenzen trieb. Hobbes leugnet, dass es Geister gebe, erklärt die Seele teils für körperlich, teils für ein blos logisches Subjekt und setzt die Psychologie mitten in die Physik hinein. Er will aus der Mechanik der Atome die Empfindungen (als Gegenwirkungen des Gehirns gegen äusseren Druck) und aus den Empfindungen Gedächtnis sowie Denken ableiten; auf der praktischen Seite der Seele stellen Selbsterhaltung und Lust-Unlust die Elemente dar. Die Gemütszustände entstehen durch Beziehung der äusseren Bewegung auf die Lebensbewegung, der Wille beruht in den Ansätzen innerleiblicher Be-

wegungen, und die Willensfreiheit ist ein aus Unkenntnis stammender Wahn. — Der systematische Abschluss der Renaissancepsychologie liegt in Spinoza (1663).[1]) Die bekannten geschichtlichen Beziehungen und die formale Einkleidung der Spinozistischen Philosophie können nicht über die Thatsache hinwegtäuschen, dass der psychologische Gedankeninhalt — mit Ausnahme der Bewertung des Denkens — in der Richtung der Renaissance sich bewegt. Mit lauten Zungen spricht die Polemik gegen das christliche Ideal der *meditatio mortis*! In Spinozas Monismus überwiegt häufig die mechanistische Betrachtung und hat späterhin (für Deutschland durch Wittichs [1690] und Stoschs [1692] Vermittelung) die Auffassung erleichtert, als sei die Materie das Ursprüngliche und das Seelenleben seine Begleiterscheinung. Für die eigentliche Psychologie legt Spinoza den Nachdruck auf Fernhaltung aller moralischen Werturteile: die inneren Prozesse seien so darzustellen, als handle es sich um Linien und Flächen. Aber auf eine Wertanordnung verzichtet auch er nicht. Es giebt eine Stufenfolge in der Klarheit der Gedanken, gekennzeichnet durch die Ausdrücke *imaginatio, intellectus, intuitio;* an das verworrene, am Endlichen klebende Vorstellen knüpfen sich die Grundaffekte *appetitus, laetitia, tristitia* und die aus ihnen ableitbaren Gemütsbewegungen, endlich die falsche Einbildung von der Freiheit des Willens. Das durchgreifende Prinzip für die Mannigfaltigkeit dieses Getriebes ist die Selbsterhaltung. Der Lebenslauf des Individuums ist nichts als die Geschichte seiner — an den hemmenden Affekten gescheiterten oder in der Freiheit durchgeführten — Selbsterhaltung.

Eine Nebenströmung in der neueren Psychologie ist bedingt von dem Zurückgreifen des religiösen Bewusstseins auf die biblischen Urkunden. Nachdem der Geist des 16. Jahrhunderts sich von der Herrschaft der einheitlichen Kirche befreit hatte, wurde die Machtsphäre des Religiösen eingeschränkt und durch eben diese Begrenzung in ihrer Wirksamkeit erhöht und verinnerlicht. Aber der Zusammenhang mit der Scholastik blieb weit fester als bei der weltlichen Renaissancepsychologie. Melanchthon (1540) wurde nicht nur durch das Bedürfnis nach Lehrordnung und wissenschaftlicher Form, sondern auch durch

[1]) Es ist kein Zufall, dass in unserer Zeit Richard Avenarius von Spinoza ausgegangen ist und Friedrich Nietzsche mit allen Fasern seines Wesens in der Renaissance wurzelt.

manche seiner Theorien auf den Antiplatoniker Aristoteles zurückgewiesen. Sein *Commentarius de anima* enthält als peripatetisch-scholastische Elemente: den Unsterblichkeitsbeweis (nach der falschen Lesart *ἐνδελέχεια*) und die Lehre vom *appetitus naturalis*. Ferner zerlegt Melanchthon die *anima rationalis* in *mens* und *voluntas*; zu jener gehören das Gedächtnis, das also gleichfalls, im Gegensatz zu Aristoteles, unsterblich wird, und die erfinderische Selbstthätigkeit des Geistes (das umgedeutete *ποιοῦν*). Halb klassisch, halb scholastisch ist das zweite Bestandstück der Schrift, das Anatomische und Physiologische. Der Kommentar beginnt mit einer Anatomie des Menschen, an die sich Darlegungen über Ernährung, Schlaf und Zeugung anschliessen. Dann geht es in die Gedankenkreise der Renaissance: es gebe verschiedene *spiritus* im Menschen, und der feinste unter ihnen, der *spiritus animalis* in den Hirnhöhlen, sei der unmittelbarste Träger rein geistiger (in Wirklichkeit jedoch materiell gedachter) Vorgänge. Der letzte Faktor des Buches ist die protestantische Theologie. Das höchste geistige Vermögen wird als inneres Licht beschrieben. Gewisse Begriffe und Grundsätze sollen angeboren, von Gott uns eingepflanzt sein. An der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele sei um so weniger zu zweifeln als für jene in der Überwindung der Triebe, für diese in Geistererscheinungen der erfahrungsmässige Beweis vorliege. — Von Meister Philipp kann man sagen, dass er für den Schulbetrieb der Psychologie massgebend wurde und an einigen deutschen Universitäten bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts geherrscht hat. Gegen ihn und gegen Descartes kämpfen die Bestreiter der angeborenen Vorstellungen; die Seelenauffassung der protestantischen Theologie hat es zum guten Teil verschuldet, dass das Interesse der Psychologen sich dem intellektuellen Gebiete zuwandte und schliesslich über die Ausläufer der realistischen Affektenlehre der Renaissance den Sieg davontrug.

René Descartes (1641) bedeutet die Verbindung eines spiritualistisch-scholastischen und eines abstrakt-naturwissenschaftlichen Momentes. — Die Leugnung der Sinnenwelt und die Anerkennung der Offenbarung sind bei ihm aus einer Reaktion gegen die wirklichkeitfrohe Renaissance geflossen. Unter einer Nachwirkung des mittelalterlichen Terminismus erhält der Geist die Unsicherheit gegenüber der ihm ganz fremden Aussenwelt und die Seele den Charakter einer denkenden Substanz. Als

vornehmste Thätigkeit des Bewusstseins, das endgültig an Stelle des Problems der Organisation tritt, erscheint das Denken: *il ne faut pas compter pour actions humaines que celles qui dépendent de la raison.* In unserem Denken scheidet sich Unklares und Klares; zur Klarheit sind Stärke der Apperzeption und Aufmerksamkeit erforderlich. Die Grundform der Seelenbewegung, wenigstens innerhalb der theoretischen Sphäre, liegt in den unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten, und die gesamte Systematik des 17. Jahrhunderts hat an diesen eingeborenen Begriffen festgehalten, auf welchen alle Wissenschaft beruhe. Die theoretischen Vermögen werden nun nach dem Muster der Naturwissenschaft durch ergänzende Hülfsbegriffe und analogische Vermutungen erklärt; aber diese Naturwissenschaft ist nicht unbefangener Beobachtungssinn, sondern mathematische Abstraktion und Deduktion. Während bis zu diesem Punkt der Philosoph seinen Dualismus aufrechterhalten und der Mitwirkung des Leibes entraten kann, muss zur Erklärung der Wahrnehmungen und Emotionen die Selbstherrlichkeit des menschlichen Geistes, somit die Selbständigkeit der Psychologie preisgegeben und mit den Viktorinern eine einzig dastehende Vereinigung der beiden Substanzen *(ratione potentiae)* angenommen werden. Die Ausführung ruht auf folgender Grundlage. Descartes verschmilzt die antike Ansicht, dass die Hirnhöhlen Behälter für die luftförmige Seele seien, mit der bekannten Trennung einer immateriellen Seele von den tierischen Geistern derart, dass jene der am Eingang der Höhlen gelegenen Zirbeldrüse, diese den dort sich treffenden Blutgefässen und Nerven zuerteilt werden. Sowohl die anatomische Auffassung liegt unter dem Niveau der damaligen Kenntnisse, als auch der physiologische Versuch, die alte *spiritus*-Lehre mit der anerkannten Thatsache des Blutkreislaufes zu verbinden. Feine und schnelle Körperchen *(esprits animaux)* dringen ohne Zeit zu gebrauchen durch die Arterien in die Höhlen des Gehirns, schlagen wie die Wellen des Ozeans an die Zirbeldrüse und erzeugen sinnliche Wahrnehmungen oder, stürmischer brandend, Affekte. Die Bilder der Dinge sind körperlich, aber ihre *perceptio* ist als Akt des Denkens ausdehnungslos. Indem Cartesius eine solche unnatürliche, aber noch gegenwärtig verteidigte Trennung im scholastischen Geiste einführte, begründete er die Annahme eines schlechthin nichtsinnlichen Denkens, das über aller Assoziation steht und den Menschen von den nahezu seelen-

losen Tieren, den Trägern von Nervenerregungen und Reflexen, unterscheidet. Die Gemütszustände will er als Physiker, d. h. thatsächlich dadurch beschreiben, dass er die Bedingungen ihres Eintretens angiebt. Bei den Affekten leidet die Seele unter Mitwirkung des Körpers. Ihre Arten beruhen auf der Beziehung der Objekte zu uns: Übereinstimmung, Widerstreit, Neuheit ergeben die Grundaffekte Verwunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Lust, Unlust. Im aktiven Zustand befindet sich die Seele nur beim Wollen; endet die Selbstbestimmung bereits in der Seele, so erhalten wir aktive Phantasie, Aufmerksamkeit und Urteilen (Bejahen und Verneinen), ergreift sie den Körper, so entstehen die willkürlichen Bewegungen. — Bei den Schülern sammelte sich das Interesse um den *influxus physicus*. Jedoch gelang es nicht, die Beziehung der beiden Substanzen klarzustellen: der Occasionalismus war im Grunde ein Geständnis des Nichtwissens. Ein unvollkommener Occasionalist, de la Forge (1664), ging über Descartes hinaus, indem er die bildlichen Vorstellungen in zwei Bestandteile zerlegte, die *species corporeae* und die *ideae seu notiones spirituales,* von denen allein die letzteren Einfluss auf die Seele haben sollen. Der Cartesianer Regis (1690) endlich fasste die Gefühle als Ausserungen einer unbewussten oder bewussten Selbstliebe. Hieraus, sowie aus der Lehre vom Tierautomaten schöpfte die neu erwachende Materialisierung der Seele reiche Nahrung. Überhaupt wird man sagen dürfen, dass die Macht der naturwissenschaftlichen Konstruktion über die metaphysischen oder psychischen Elemente hinaus zu den Elementen des Nervensystems drängen musste, zumal in einer Zeit, da die Seele als eine Substanz mit gleichmässigen Funktionen erschien und innerhalb der Naturwissenschaften weder die Biologie noch der Begriff der Einheitbildungen bekannt war.[1])

Und nunmehr stehen wir an der Schwelle des achtzehnten Jahrhunderts. Von Neuem beginnen kriegerische Zeiten für die Seelenlehre. Denn Zwietracht muss herrschen in einer Wissenschaft, deren Gegenstand ursprünglich teils der konkrete Charakter, teils der abstrakte Geist, teils die belebende Seele war. Von Haus aus hatte die Psychologie den Zug ins Menschlich-Besondere, zum Göttlichen und in die Aussennatur: diese drei Motive sind uns

---

[1]) Als Ergänzung dieser geschichtlichen Einleitung sind die Abschnitte: I, 2a; II, 1a und b des Hauptteiles zu betrachten.

immer wieder unter den verschiedenartigsten Umhüllungen entgegen getreten. Zugleich aber haben wir beobachten können — obschon es nicht ausdrücklich gesagt wurde —, dass man durch das Einheitbedürfnis der Wissenschaft langsam dahin geführt wurde, aus den drei anfänglich getrennten Objekten drei Betrachtungsweisen desselben Objektes zu machen. Diese Umformung gelang jedoch nicht völlig, da die Einsicht fehlte, dass Wissenschaft nicht eine Summe von Gegenständen, sondern inhalterfüllte Methode ist. — Als nun jene Verschiebung vom Objekt zur Methode begann, wurde aus der Seelentheologie die moralisierende und metaphysische Auffassung des Innenlebens: man sprach von niederen und höheren Verrichtungen der Seele und bevorzugte die Probleme der Unkörperlichkeit, Freiheit, Unsterblichkeit. Für das Christentum hatte jede Einzelseele absoluten Wert; Kant verpflanzte diesen Gedanken aus der Religion in die Ethik, indem er die Seele in das wollende Ich zurückdrängte, das dem Sittengesetz untersteht. Eine wahrhafte Seelenmetaphysik bildete sich dadurch aus, dass die Seele zum Geist erhoben wurde, d. h. zu etwas dem Göttlichen entsprechenden Absoluten, das Materie und Bewusstsein unter sich befasst. — Die Seelenphysik nahm im Lauf der Zeiten verschiedene Formen an: Gleichsetzung des Bewusstseins mit dem Körperlichen (materialistische Psychologie); Erklärung der als eigenartig anerkannten Innerlichkeit aus materiellen, namentlich physiologischen Vorgängen; Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die aus sich selber zu begreifende innere Erfahrung. Dem Ideal dieser letzten Betrachtungsweise kam diejenige Psychologie am nächsten, die nur Empfindungen und Assoziation, jedenfalls kein schöpferisches Ich kennt. Aber auch alle Lehren von einem Sitz der Seele oder der Vorstellungen, sowie alle abstrakt-begrifflichen Einteilungen der psychischen Zustände gehören hierher. Wo immer von der lebendigen Wirklichkeit und dem Individuellen abgesehen wird, da liegt Naturwissenschaft der Seele vor: selbst die scheinbar theologische Vorstellung von der Seelensubstanz ist echt naturwissenschaftlich, denn sie führt die erlebte Mannigfaltigkeit auf ein einfaches Ding zurück.[1]) — Während die Naturlehre der Seele diese gern als

[1]) Die Neigung der heutigen Naturforscher, die Seelensubstanz auszuschalten, ist daher — rein logisch betrachtet — eine Inkonsequenz. Für die Kantianer unter ihnen tritt freilich eine besondere Schwierigkeit hinzu, da es nach Kant ausser den Erscheinungen keine erkennbare Wirklichkeit giebt.

ein festes System von logischer Vollständigkeit auffasst, ist für die praktisch-künstlerische Nachbildung die Seele kein System, sondern ein Erlebnis; jene hat es mit einer begrenzten und gegliederten Einheit, diese mit einer unendlichen Entwickelung zu thun. So verzweigt sich die Seelenkunst in Charakterologie und Seelengeschichte, entsprechend ihrer Vorliebe für das Besondere und für das Werden. Die Charakterologie sucht hinter der gegebenen Mannigfaltigkeit nicht Elemente, sondern Zusammenhänge; durch Zurückgreifen auf verborgene, innerlichste Verbindungen macht sie ein nachlebendes Verständnis möglich. Indem sie den Menschen von Gefühlen und Trieben aus anpackt und in ein Verhältnis zum konkret Allgemeinen setzt: zur wirklichen Gattung, zu Norm und Typus, hellt sie das Dunkel der Seelentiefe bis zur Anschaulichkeit auf und entfaltet das Mittel der Vergleichung. Die Seelengeschichte kennt als Historie gleichfalls den Wert der Analogie, der Leidenschaften und des Einmaligen. Besonders aber will sie die innere Einheit, die weder aus Elementen zu konstruieren noch mit der Annahme gleichzeitiger Vermögen zu fassen ist, im zeitlichen Nacheinander finden; sie hebt die stets sich erneuende Bethätigung des Seelengrundes hervor und lehrt ein schöpferisches, zweckthätiges Ich.

Es bedarf keiner Ausführung, dass die genannten Gesichtspunkte für die Betrachtung des Psychischen sich in beliebig vielen Kombinationen mit einander verbinden können. Welche Verflechtung wirklich eintritt, das hangt ab von geschichtlichen Bedingungen. Solche Bedingungen und die aus ihnen entspringenden Thatbestände wollen wir zu schildern versuchen, und zwar innerhalb der mit Leibniz beginnenden neueren deutschen Psychologie.

Litteratur. Von den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie namentlich diejenigen von Überweg-Heinze und Windelband; für die antike Psychologie die Werke von Zeller und Gomperz; für das Mittelalter J. E. Erdmanns Grundriss; für die Zeit von der Renaissance ab Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie und Kuno Fischers grosses Werk.

F. A. Carus, Geschichte der Psychologie (Nachgelassene Werke, Bd. 3) 1808/10. — Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, Bd. I: Geschichte der Psychologie, 1878. — Siebeck, Geschichte der Psychologie, 1880 ff. (Noch unvollendet.) — Volkmann, Lehrbuch der Psycho-

logie, 4. Auflage, 1894 ff. (Viele historische Nachweisungen.) — Adamson, *The history of Psychology, empirical and rational.* (Erst angekündigt.) — Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs,* 1887 ff. — Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1890 ff. — A. Dieterich, Nekyia, 1893. — Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, 1884. — Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, 1877 ff. — Steger, Platonische Studien III: Die platonische Psychologie, 1872. — Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 107—222: Platon von der Unsterblichkeit der Seele, 1874. — Baumann, Platons Phaedon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt, 1889. — Schultess, Platonische Forschungen: I. Platos Lehre von den Teilen der Seele, 1875. — Brandt, Zur Entwickelung der platonischen Lehre von den Seelenteilen, 1890. — Dümmler, Zur Komposition des Platonischen Staates mit einem Exkurs über die Entwickelung der Platonischen Psychologie, 1895. — Volkmann, Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie, 1858. — Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, 1867. — Poppelreuter, Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Straton, 1891. — Knauer, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, 1885. — L. M. Philippson, *Ὕλη ἀνθρωπίνη.* Bd. 2 (über die Psychologie des Theophrast), 1831.

A. Brieger, Epikurs Lehre von der Seele, 1893. — Eichner, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam,* 1884. — Bonhoeffer, Epiktet und die Stoa, 1890. — Otto Apelt, Die stoischen Definitionen der Affekte. Jahrbuch für Philologie, 1885. — Stein, Die Psychologie der Stoa, 1886/88. — Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 1877 ff. — Dassaritis, Psychologie und Pädagogik des Plutarch, 1889. — Chauvet, *La Psychologie de Galien,* 1860 ff. — A. Richter, Neuplatonische Studien. Heft 4: Die Psychologie des Plotin, 1867. — Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 1893. — Ziegert, Zwei Abhandlungen über Clemens Alexandrinus, 1894. — K. B. Francke, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius, 1878. — Roehricht, Die Seelenlehre des Arnobius, 1893. — Friedrich Marbach, Die Psychologie des Firminianus Lactantius, 1889. —

Über das Mittelalter: Werner in den Denkschriften der K. K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. 25 u. 26, 1876/77. — Derselbe in den Sitzungsberichten, Bd. 93, 1879. — Siebeck in der Zeitschrift für Philosophie, Bd. 93/4 und im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. I ff., 1888 ff. — W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes, 1886. — Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philosophische Jahrbücher (Gutberlet), Bd. I, 1888. — Baumgartner,

Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, 1893. — Kaufmann, Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter. Aus hebräischen und arabischen Quellen. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest, 1884. — F. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert, 1868. — Landauer, Die Psychologie des Ibn Sînâ, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 29, 1875. — Bloch, Die Willensfreiheit des Chasdai Creskas, 1879. — Über Thomas die Werke von Werner, Eucken, Frohschammer u. A.

Kiesewetter, Geschichte des neueren Okkultismus, [1891] (benutzbar für Agrippa, Paracelsus und Andere). — Ferri, *La psicologia di Pietro Pomponazzi,* 1877. — F. A. Lange, L. Vives. In: Schmids Encyclopädie der Pädagogik, Bd. 9, 1887. — Pade, Die Affektenlehre des J. L. Vives, 1893. — Koch, Die Psychologie Descartes', 1881. — von Berger, Hielt Descartes die Tiere für bewusstlos? Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1892. — Twardowsky, Idee und Perzeption bei Descartes, 1892. — Schwarz, Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und Hobbes, 1894. — Tönnies, Hobbes Leben und Lehre, 1896. — E. Wolff, De la Forges Psychologie und ihre Abweichung von Descartes, 1894. — Friedrich Schneider, Die Psychologie des Spinoza, 1887. — Salinger, Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung, 1881. — Steinitzer, Die menschlichen und tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des neueren Geisteslebens, 1889. — Dilthey im Arch. f. Gesch. der Phil. IV, 4 ff., 1891 ff.

Diese kleine Auslese aus einer sehr weitschichtigen Litteratur mag zur Ergänzung genügen: der Kundige wird bald herausfinden, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl erfolgt ist. In dem nun folgenden Hauptteil des Werkes habe ich von Anführung der Schriften über die betreffenden Philosophen, Richtungen und Probleme absehen zu dürfen gemeint. Die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel. Denn während ich in der Einleitung mich mehrfach auf sekundäre Quellen habe stützen müssen, bin ich in der eigentlichen Darstellung immer auf die ursprünglichsten Quellen zurückgegangen. Ich brauche kaum zu betonen, dass ich den neueren Untersuchungen über das 17. und 18. Jahrhundert ausserordentlich viel verdanke, dass ich nicht nur die selbständigen Bücher, sondern auch eine Fülle von Dissertationen und Programmen ausgenutzt habe, aber da nichts ungeprüft aufgenommen wurde und unablässiges Citieren den Umfang des Werkes noch mehr hätte anschwellen lassen, so habe ich durch alle derartigen Nachweisungen, die bereits die erste Auflage überfrachtet hatten, diesmal einfach einen Strich gemacht. Ferner habe ich im Hinblick auf Laehrs neues Verzeichnis die bibliographischen Mitteilungen sehr verkürzt und im

Interesse der Lesbarkeit alle Belege für die knappen lebensgeschichtlichen Bemerkungen fortgelassen. Ich bitte aber, dass man nicht ohne weiteres Zahlenangaben als falsch ansehe, die von den beispielsweise in der Allgemeinen Deutschen Biographie gegebenen abweichen: jede zunächst auffällige Angabe beruht auf besonderen Untersuchungen. Endlich darf ich wohl hervorheben, dass nicht nur in der — etwas schwer zu lesenden — Einleitung, sondern auch in dem Versuche selber die äusserste Einschränkung gewaltet hat; wird mir der Dank des Lesers nicht für das zu teil, was ich gesagt habe, so heische ich ihn wenigstens für das, was ich verschwiegen habe.

I.

Die Begründung der deutschen Psychologie.

1. Leibniz.

a) Die Leitbegriffe der Leibnizischen Seelenlehre.

Mit Stolz sprechen wir von einer deutschen Psychologie. Seit der Überwindung der Scholastik durch Leibniz war in den philosophischen Wissenschaften unser Volkstum zu bewusster Ausprägung gelangt; nationale Eigenheiten verliehen der Weltauffassung und Lebensbeurteilung eine besondere Farbe. Erst seit Leibniz gab es eine unverlierbare deutsche Kultur. Was Leibniz schuf hatte den einfach nationalen Zug. An den Wirkungen seiner Lebensarbeit wurde das zu zweifelloser Gewissheit. Daher liegt die Bedeutung der Leibnizischen Philosophie in ihrem Verhältnis zur Folgezeit und nicht in dem, was sie mit der Vergangenheit verbindet. Das Gleiche gilt somit von der Psychologie. Sie findet sich in einem umfassenden, aus persönlicher That entsprungenen Zusammenhang[1]) und weist an den entscheidenden Punkten nach vorwärts.

Leibniz machte die Seele zum Prinzip der Weltansicht. Die wahre Welt ist ihm zufolge geistig und besteht aus seelenartigen Einheiten, denn bloss das Seelische besitzt die für ein bleibendes Sein nötige Selbständigkeit. So tritt die Bedeutung der Seele überzeugend hervor, und die Folgerung liegt nahe: dass, wer die Seele durchschauen könne, auch das Lösungswort

[1]) Die Psychologie Leibnizens sowie der übrigen Philosophen wird von uns der Hauptsache nach ohne Rücksicht auf ihr allmähliches Werden dargestellt. Es ist die Aufgabe der Monographien, die thatsächliche, schwankungsreiche Entstehung von Systemen und ihren Zusammenhang mit dem Leben des Denkers nachzuweisen; die allgemein-geschichtliche Darstellung hat es mit dem Kern einer jeden Lehre zu thun.

des Welträtsels gefunden habe. Da die Psychologie in der inneren Erfahrung eine Substanz erkennen und dadurch analogisch das Wesen der Dinge begreifen lehrt, so rückt sie in den Mittelpunkt der Philosophie, ja wird mit ihr identisch. *Bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connaissance de la nature de notre esprit.* (Erdmann, *Leibnitii opera philos.* 1840 S. 211b; Gerhardt, Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, 1875—90, V, 70.) In uns und ausser uns finden wir Kraft, Aktivität, Passivität, Stätigkeit. Die Monaden sind zukunftschwangere Selbstverwirklichungen, wahre Substanzen mit thätigen Kräften und einer aus Mannigfaltigkeit geborenen Einheit. Das unterscheidet sie von den Atomen, die weder über eigene Thätigkeit noch Mannigfaltigkeit noch qualitative Unterschiede verfügen. Wenn daher Leibniz öfters gegen die Atomenlehre als eine oberflächliche Philosophie zu Felde zieht (Erdm. 765a, Gerh. VII, 394; Gerh. II, 412), so kämpft er für das Recht der inneren Erlebnisse, für eine schöpferische Kraft der Seele, die unter künstlerischen d. h. natürlich-konkreten Gesichtspunkten angesehen ist. Die Vorstellung von einer psychischen Kraft entspringt dem natürlichen Bedürfnis, einen angemessenen Ausdruck für die Erfahrung des inneren Lebens, des Pulsierens unserer Gefühle, des Atems unserer Willensspannungen zu finden. Deshalb hatte ja schon Aristoteles die starren Formen: Wahrnehmung, Begriff und dgl. in Energie aufgelöst. Ganz so dachte unser Philosoph, sobald er seiner Intuition und Phantasie Spielraum liess oder wenigstens sich mit der ihm eigenen Geschmeidigkeit älteren Lehren anschloss.

Dieser sehr begreifliche Gedanke wird jedoch durch rationalistische Betrachtungsweisen verdunkelt: Leibnizens stilles Zwiegespräch mit den Hellenen wird übertönt von lauten Auseinandersetzungen mit den Mathematikern und mit Descartes. — Wie die ganze Leibnizische Philosophie von mathematischen Vorstellungen umkleidet ist, so ist namentlich in die Lehre von den unbewussten Vorstellungen und von den Gefühlen der Gedanke der Integration unendlich kleiner Grössen einbezogen worden. Ferner konnte auch Leibniz dem Einflusse Cartesischer Denkweise nicht entgehen. An der Wurzel des Systems, am Monadenbegriffe, wurde er sichtbar. Während nach der originalen Fassung die Monaden als metaphysische Punkte in rein geistigen Verhältnissen zu einander stehen und sich nur

unserer sinnlichen Anschauung in einer räumlichen Ordnung der Dinge darstellen, findet sich auch die andere Ansicht, dass durch das thatsächliche Zusammensein der Monaden eine objektiv vorhandene materiale Welt entsteht. Einerseits lehrt der Philosoph: was uns als Natur erscheint, ist nichts als ein Phänomenon, eine Wirkung auf die Sinnlichkeit, anderseits bestimmt er die räumliche Welt als die reale Wirkung aus den Beziehungen der an sich unräumlichen Monaden. Diese zweite Meinung führte später dazu, dass die geistige Welt, die Leibniz der wirklichen substituiert hatte, in eine Summe fester Klötzchen umgewandelt, die Gleichartigkeit der Seelen mit den übrigen Substanzen vernachlässigt und aus dem ursprünglichen Gradunterschied schliesslich wieder ein wesentlicher Unterschied des Geistigen und des Räumlichen gemacht wurde. In gleicher Richtung wirkte die Unterscheidung der ethiko-logischen Gesetze von den physiko-mechanischen. (Erdm. 736b; Gerh. III, 657.)

Drei Eigenschaften Leibnizens haben wir somit thätig gefunden: künstlerische Veranlagung, mathematische Veranlagung und starke Aneignungsfähigkeit. Sowohl durch die versöhnliche Richtung des Wesens, die mit einem erstaunlich umfangreichen und sicher beherrschten Wissen zusammen ging, wie durch das mathematische Distinktionvermögen und endlich durch den künstlerischen Sinn für den Reiz des Einmaligen ist die individualistische Richtung in dieser Philosophie entstanden zu denken. Der so erzeugte Leibnizische Individualismus hat den allgemein-philosophischen Vorzug, dass dadurch der Wert des Einzelnen hervorgehoben und die Wirklichkeit der denknotwendigen Unterschiede gegenüber dem Pantheismus und Materialismus, der Substanzen- und Entwickelungslehre betont wird. Für die Psychologie bedeutet er die Erkenntnis, dass jede Seele ein Mikrokosmos[1]) ist, oder wie Leibniz im Jahre 1696 an die Kurfürstin Sophie von Hannover schreibt: *chaque âme est comme un monde à part, représentant le grand monde à sa mode.* (Gerh. VII, 542.) Daraus ist später der Glaube geworden, jede individuelle Seele sei etwas Eigenartiges. — Indessen dieser wie jeder andere Individualismus erfordert gebieterisch eine Ergänzung. Während die oben ver-

[1]) Die Seele war bereits von Philo und Paracelsus als Mikrokosmos gedacht, von den Viktorinern und den mittelalterlichen Theosophen so benannt worden. — Aber der Sinn des Begriffes war in allen Fällen anders nuanciert.

gleichsweise angezogenen Systeme die Singularitäten und Unterschiede in irgend einer Einheit verschwimmen lassen, stellt die Monadenlehre die unentbehrliche Einheit unbeschadet der Wirklichkeit qualitativer Unterschiede durch die prästabilierte Harmonie und den Satz der Kontinuität her. Von diesem wird alsbald die Rede sein. Die prästabilierte Harmonie ist das eine grosse Wunder, der eine grosse Gedanke, den man positiv als die Vorstellung vom idealen Zusammenklang aller Dinge *(accord mutuel)*, negativ als die methodologische Vermutung [1]) bezeichnen kann, dass keine Substanz in die andere eingreife. Leib und Seele sind nicht künstlich an einander gepasst, sondern ein einziger Prozess in doppelter oder gar vielfacher Spiegelung; sie gleichen zwei aufs vollkommenste gearbeiteten Uhren, die gleichmässig gehen, ohne dass die eine die andere reguliere. Diese Hypothese konnte sich auf die Dauer nicht halten. Ebensowenig wie die ontologisch unabhängige Physik mit einem Begriff des Körpers als eines Aggregates von Monaden und einer verworrenen sinnlichen Vorstellung etwas anfangen kann, ebenso wenig lässt sich die Welt verstehen ohne Kausalität, ohne wirkliche Gemeinschaft und Wechselbeziehungen zwischen den Dingen. Der starre Begriff der prästabilierten Harmonie musste demnach in der geschichtlichen Fortentwickelung erweicht oder gar preisgegeben werden.

Indem Leibniz die Seele auf sich selber stellt und so teils den spekulativen Idealismus teils den physiologischen Subjektivismus [2]) vorbereitet, sieht er sich dem Problem gegenüber, aus dem Wesen der Monaden die Fülle der psychischen Ereignisse abzuleiten. Als thätige Kräfte der Monaden gelten ihm die mehr oder minder vollkommenen Vorstellungen — im Gegensatz zur Cartesischen Vernunft und zur Kantischen Erkenntniskraft des Gedankens. „Vorstellung“ bezeichnet alles, was in der Seele vorgeht, selbst die Affekte. Fruchtbar aber wird dieser weite Begriff für Leibnizens Pneumatologie erst durch seine Unter-

---

[1]) Mit diesem Ausdruck wollen wir das *vinculum substantiale* für erledigt betrachten.

[2]) Das Gesetz der spezifischen Energie — um ein Beispiel hervorzuheben — hat seinen tiefsten Ursprung in der metaphysischen Annahme, dass jede Substanz selbst der Grund ihrer Äusserungen ist: das Rindenfeld kann nur zur Äusserung der ihm ein für alle Mal anhaftenden Qualitäten durch den beliebigen Reiz veranlasst werden.

ordnung unter die *lex continui*. Der Satz der Kontinuität besagt: kein Sprung im Geschehen, keine Lücke im Sein. Auch die schroffsten Unterschiede sollen in Wirklichkeit nur Gradunterschiede sein: die Flüssigkeit ein geringer Grad der Festigkeit, die Ruhe eine verschwindend kleine Bewegung, der Tod nicht eine plötzliche Trennung von Leib und Seele, sondern bloss ein Szenenwechsel, eine Ineinanderfaltung des bei der Geburt auseinander gefalteten Keimes. So giebt es nun auch eine stätige Stufenordnung perzipierender Substanzen und einen ununterbrochenen Zusammenhang innerhalb der Einzelseele. Erläutern wir den ersten Punkt. Wenn wir von dem des seelischen Bestandteils entbehrenden Nichts absehen, stehen zuunterst in dieser Ordnung die Teilchen der unorganischen Materie. Über sie erheben sich die Pflanzen, die trotz ihrer wesentlich mechanischen Einrichtung bereits über Begehren und Vorstellen verfügen, dann die mit Empfindung und Gedächtnis begabten Tiere, hierauf die *espèces moyennes entre l'homme et la bête* (Erdm. 392 vgl. 353b; Gerh. V, 455 vgl. V, 374) d. h. Missgeburten, ferner die Menschen mit einer Seele im engeren Wortverstande (Erdm. 466; Gerh. VII, 529ff.), endlich die Engel und Gott. Auf der anderen Seite soll das Gesetz der Kontinuität die bekannten Erfahrungen der Gradverschiedenheit von Bewusstseinszuständen im Individuum erklären. Dazu dienen u. a. folgende Bestimmungen. Perzeptionen gehen niemals verloren, sondern können nur auf einen unendlich kleinen Grad von Bewusstheit herabsinken (Erdm. 706bff.; Gerh. VI, 608 ff.); Willensakte verändern sich allmählich durch die in ihnen enthaltenen, aber einzeln nicht bemerkten Bestandteile; Lust kann dadurch in Unlust übergehen, dass jede Freude schon einen unendlich kleinen Schmerz in sich birgt. Vor allem aber wird nun auch in der menschlichen Einzelseele eine kontinuierliche Reihe angenommen. Auf der untersten Stufe existiert im Menschen die *idée obscure*, die was sie vorstellt weder von sich noch von anderem zu unterscheiden vermag. Die zweite Stufe ist die der Empfindung oder der verworrenen Perzeption, wo der zum Bewusstsein angelegte Geist die Vorstellungen zwar von einander zu unterscheiden vermag, aber sich selbst nicht davon trennt und deshalb auch die darin vereinigten Faktoren nicht auseinander hält. Sehen der grünen Farbe z. B. ist indistinktes Sehen von Gelb und Blau. Auf der dritten Stufe, bei der deutlichen Vorstellung, unterscheidet der Mensch nicht nur die Vor-

stellungen derart von einander, dass er sie durch Definition mitteilen kann, sondern auch sich von den Vorstellungen. Sein Vorstellen erhebt sich jetzt zum Wissen, sein Begehren zum Willen.

Was in der gegebenen Aufzählung etwa noch auseinander zu fallen scheint, ist bei Leibniz aufs festeste zusammen gekittet durch den Hülfsbegriff des Unbewussten. Dieser zwar zunächst negative, aber unentbehrliche Begriff wurde zum ersten Male von Leibniz gebührend ausgenutzt, so dass man beinahe von einer Entdeckung sprechen möchte. Jedenfalls wirkte er späterhin wie eine solche. Innerhalb der Erkenntnistheorie konnte die Lockesche Grundfrage: giebt es angeborene Vorstellungen? wieder aufgenommen werden, denn jetzt war es ja nicht mehr nötig, dass eine Wahrheit, um angeboren zu sein, auch gewusst sein müsse. Innerhalb der Psychologie gar erschienen die *petites perceptions* wie die Lösung eines quälenden Rätsels: Zenos Bedenklichkeit mit den Hirsekörnern war der erste Ruf danach gewesen, Leibnizens Beispiel vom Rauschen des Meeres, worin das Geräusch der einzelnen Welle verschwindend klein ist, gab nun die Antwort. Überall treiben die kleinen Vorstellungen ihr Wesen; ihnen ist es zu verdanken, dass in der Gegenwart noch Vergangenheit und schon Zukunft enthalten ist, dass wir Gewohnheiten, Leidenschaften, unbestimmte Gefühlszustände und den Anschein eines indifferenten Gleichgewichtes bei manchen Handlungen in uns finden — und vieles Andere mehr. Durch sie wird die historische Auffassung der Seele ermöglicht. — In allen Fällen ist das Wesentliche der lückenlose Zusammenhang, der durch den neuen Hülfsbegriff innerhalb des Seelischen hergestellt wird, nicht etwa der beiläufig geäusserte Gedanke, dass die bewussten Seelenvorgänge aus einer *infinité de petites perceptions et de petites inclinations* (Erdm. 736a; Gerh. III, 657) zusammengesetzt seien. Wäre dies die eigentliche Meinung, so könnte Leibniz kaum, wie er thatsächlich thut, mittels der dumpfen Vorstellungen die scheinbare Pause erklären, die tiefer Schlaf im Leben eintreten lässt. (Erdm. 137b; Gerh. V, 16.) Und so sind die kleinen Vorstellungen durchschnittlich im System nicht Elemente, sondern Übergangsgebilde. Damit hangt zusammen, dass der Begriff mehrerer Seelenvermögen sich innerhalb dieser Psychologie nicht entwickeln kann. Bei einigermassen folgerichtiger Durchbildung der Theorie von den unbewussten Vorstellungen und der durch sie befestigten Kontinuität in der

Seele fällt die Vermögenlehre dahin, denn alles Neue, scheinbar auf neuen Vermögen beruhend, ist ja nach Leibniz bloss Fortbildung von schon Vorhandenem. Selbständige Vermögen sind erst durch den Einfluss von Crusius und in der Erstarrung der Schulphilosophie angenommen worden, obwohl natürlich der Gedanke eines Vermögens überhaupt (*où la tendance est jointe à la faculté* Erdm. 251a und 271b; Gerh. V, 158 und 200) der künstlerischen Auffassung der Seele als Energie sehr nahe lag.

Die besprochenen Lehren vom Kontinuierlichen und Unbewussten der Seele münden in eine letzte Gedankengruppe, die das Fundament der neuen Psychologie abrundet. Sie lässt sich folgendermassen verdeutlichen. Wie wir gesehen haben, streben die in uns angelegten Ideen nach Vollendung und werden zur bewussten Wahrheit, das vordem Unbewusste verlässt das Übergangstadium und gelangt zum Ziele der Bewusstheit. Durch eine solche lückenlose Entwickelung tritt die einzelne Seele in das Naturganze ein. Da jede Vorstellung Ursachen und Wirkungen haben muss, die nie ganz verlöschen, und hiermit in den Zusammenhang des Universums aufgenommen ist, so kann man sagen, dass jede Veränderung in der Seele das Ganze der Welt spiegele.[1]) Eben wegen dieses räumlichen und zeitlichen Universalismus der Einzelvorstellung bedarf es zur Erklärung der Deutlichkeitsunterschiede nur der Annahme abweichender Bedingungen. Dunkle Vorstellungen werden also nach Leibniz zu klaren Vorstellungen lediglich durch veränderte Bedingungen: in den dunklen sei unbewusst bereits alles das enthalten, was in den klaren dann hervortritt. Die Wahrnehmung des blossen Auges werde durch die Hülfe des Mikroskopes gewissermassen nur entfaltet, durch Auseinanderlegung aus dem Zustande der Dunkelheit in den Zustand der Klarheit übergeführt. Noch Kant (S. W. Hartenst. VII, 446) fällt in jene Theorie zurück, indem er in der Anthropologie von Fernrohren und Mikroskopen sagt: „diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen ins Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewusst zu werden“; aber er übersieht, dass

---

[1]) Um diesen Grundsatz der Leibnizischen Pneumatologie deutlicher zu gestalten, hat späterhin Wolff den Unterschied zwischen mittelbaren und unmittelbaren Perzeptionen eingeführt.

die Netzhautbilder und gar die Bewusstseinsvorgänge bei der mikroskopischen Wahrnehmung ganz andere sind als bei der des unbewaffneten Auges. Vortreffliche Kritik hat Tetens geübt. Er glaubt Leibnizen darin Recht geben zu können, dass er den fruchtbaren „Boden“ des Seelenlebens in „unwahrgenommenen Vorstellungen“ erblickt, aus denen die bewussten psychischen Vorgänge wie Pflanzen emporwachsen. Aber im strengen Sinne des Wortes dürfe man nicht von unbewussten und dunklen Vorstellungen reden, denn darunter wären seelische Zuständlichkeiten zu verstehen, in denen schon dieselben Unterschiede und Verhältnisse gedacht würden, die wir erst im Bewusstsein erkennen.

Zu den verändernden Bedingungen, die aus der verworrenen Fülle zur Bewusstseinsklarheit führen, gehört nun namentlich die logische Analyse. Durch sie werden die sinnlichen Vorstellungen zur begrifflichen Erkenntnis. Das berühmteste Beispiel hierfür, das markanter schon (1662) in der Logik von Port-Royal[1]) sich findet und später von Eberhard (Philos. Magazin I, 272, 292) gegen Kant ausgespielt wurde, ist das folgende. Die Sinne liefern von einem Tausend-Eck kein genaues Bild, d. h. ein Bild, wodurch es etwa von einem Neunhundertneunundneunzig-Eck unterscheidbar wäre; allein sobald man weiss, dass eine Figur ein Tausend-Eck ist, so kann der Verstand ihr verschiedene Prädikate beilegen. Mit anderen Worten: von den sinnlichen Perzeptionen bis zu den einfachsten und daher deutlichsten Verstandesvorstellungen reicht eine ununterbrochene Kette, deren Bestandstücke wir durch fortschreitende Zergliederung in die einzelnen „Teilvorstellungen“ kennen lernen. Der damit betonte bloss graduelle Unterschied zwischen den Erscheinungen (das *phantôme sensitif* entspricht den *idées confuses)* und den Substanzen (die den deutlichsten Verstandesvorstellungen entsprechen sollen) ist der Eckstein der dogmatischen Erkenntnistheorie.

b) Die Ausführung der Leibnizischen Seelenlehre.

Beginnen wir wiederum mit einer aufs ganze weisenden Feststellung. Alle Bestandteile des Körpers sind nach Leibniz als Monaden unzerstörbar, jedoch nur die Menschenseele kann unsterblich genannt werden, denn sie allein bewahrt ihr Selbst-

---

[1]) I, 1, S. 44, *3me Ed.*, Paris 1668; I, 1 S. 31, *Ed. Fouillée*, Paris 1877.

bewusstsein und ihre moralischen Eigenschaften, kurz ihre Persönlichkeit. Die Seelenwanderung leugnet Leibniz, obgleich einige Metempsychisten der Folgezeit glaubten, sich auf die Monadenlehre berufen zu dürfen. Während des irdischen Lebens zeigt unsere Seele Kraft, Individualität, Zusammenhang, zugleich aber eine Ungleichwertigkeit ihrer Inhalte, die mit den Begriffen Perzeption und Apperzeption bezeichnet wird. Nach der einfachen Darstellung der *Nouveaux Essais* besteht zwischen Perzeption und Apperzeption ein bloss quantitativer Unterschied: durch Anwachsen einer Perzeption oder durch die Summierung vieler schwachen Perzeptionen soll die Apperzeption zu Stande kommen. In der Monadologie wird diese rein inhaltliche Bestimmung dadurch erweitert, dass ein subjektives Moment hinzutritt, nämlich der *acte réflexif* oder die Beziehung auf das Ich. *La perception est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme.* (Erdm. 715a; Gerh. VI, 600.) Hier wie an anderen Orten erscheint die Apperzeption als eine durch das Verhältnis zum Ich vervollkommnete Form der Auffassung des Seeleninhaltes und als die notwendige Voraussetzung nicht allein des Selbstbewusstseins, sondern auch jeder höheren Erkenntnis, welche die vernunftbegabte Monade vor den unentwickelteren Entelechien voraus hat. Der vieldeutige Gegensatz von Perzeption und Apperzeption deckt sich also nur teilweise mit dem Lockeschen Gegensatz von äusserem und innerem Sinn (Erdm. 402b; Gerh. V, 476) und wird erst später mit ihm verschmolzen, so bei Baumgarten (Metaph. 1750 § 396). Ursprünglich war ja das Hauptmerkmal der unteren Seelenfunktionen die Beziehung auf die Aussenwelt, wie sie namentlich in der Empfindung hervortritt, das Hauptmerkmal der oberen die Beschränkung auf die innere Erfahrung gewesen. Bei Leibniz aber lockerte sich die Verknüpfung von unten und aussen, oben und innen. — Mit der Perzeption zusammen darf man im Leibnizischen Sinne Empfindung, Einbildung und Erinnerung nennen. Bei der Empfindung ist der gesamte Seelengrund thätig; jede Empfindung wächst aus dunkleren Perzeptionen der Art hervor, dass die Vielheit den mannigfachen Beziehungen zur Welt, die Einheit der substantialen Seele entspricht. Die (freilich nicht scharf definierte) Imagination ruft die Ideen wieder hervor und

unterscheidet sie sogleich. Da nun die Seele gezwungen ist, in der Imagination und Erinnerung das mit einander zu verbinden, was sie in ihren Wahrnehmungen und Erfahrungen verbunden bemerkt hat, so erzielt diese Erinnerung, die in manchen Tieren und im Menschen die Perzeptionen begleitet, nicht selten den Schein einer Schlussfolgerung. (Erdm. 237b; Gerh. V, 130.) Wirkliches Denken aber gehört in die Sphäre der Apperzeption. Als Verstand könnten wir die Aktivität des Geistes bezeichnen, die in deutlichen Ideen und in der Reflexion besteht (Erdm. 293a; Gerh. V, 245); die Vernunft gilt als ein *enchaînement des vérités,* als die *faculté, qui s'aperçoit de cette liaison des vérités ou la faculté de raisonner* (gegenüber der *raison* als *vérité connue*). (Erdm. 393b; Gerh. V, 457.) Sie allein kann dahin gelangen, Zeichen zu ersinnen, die jeden einfachen Begriff und jede Begriffsverbindung unzweideutig in Charakteren und Formeln niederlegen und die Fehler des Gedankenganges an mathematisch unmöglichen Formeln offenkundig werden lassen. Diese schon von alters her erträumte Zeichenlehre hat durch Leibnizens Wiederbelebung ein besonderes Interesse für die Aufklärungspsychologie gewonnen.

Die Thatsache, dass wir eine Kraft haben, von einer Perzeption zur anderen überzugehen, mag im allgemeinen Wille heissen. Aber die nähere Erörterung des Willens setzt sich bei Leibniz aus verschiedenen Gedankengruppen zusammen. In den *Nouveaux Essais* (Erdm. 251a; Gerh. V, 158) wird unterschieden zwischen *volonté,* der Fähigkeit, durch den blossen Gedanken eine seelische oder körperliche Handlung zu veranlassen, der *volition* als der Neigung zum Guten und den *appétitions,* die aus den unmerklichen Vorstellungen entstehen. Genauer ist die Definition des Begehrens in den *Principes de la nature,* wo es bestimmt wird als Tendenz der einen Vorstellung zur anderen (Erdm. 714a; Gerh. VI, 598) und hervorgehoben wird, dass auch für den Trieb das Gesetz der Finalursachen und somit als letzter Grund das Gute gilt. (Erdm. 655a; Gerh. VI, 443.) In der *Théodicée* dagegen findet sich folgende Unterscheidung: *La volonté antécédente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal; la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y*

surpasse le mal: mais la volonté finale et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux, qui entrent dans notre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. (Erdm. 535b; Gerh. VI, 170.) Jedenfalls erstreben wir letzten Endes mit allen Formen des Willens das Gute. Sind aber die Vorstellungen deutlich, dann handeln wir frei, weil nach bestimmten Vernunftregeln, dann wollen wir das an sich Gute, das Wahre; die hierbei geltenden Maximen sind uns als Anlage — Leibniz argumentiert im Sinne des modernen Platonismus — ebenso eingeboren wie die ewigen Ideen auf der Seite des theoretischen Vermögens. (Erdm. 210a; Gerh. V, 77.) Der freie Wille kennt keine Hindernisse in der Wahl des Besten, er verfügt über die folgenden drei Attribute: Einsicht als deutliche Erkenntnis des Guten, Spontaneität als Bestimmung durch ein inneres Prinzip, und Zufälligkeit als Ausschluss der metaphysischen Notwendigkeit oder Einschluss der entgegengesetzten Möglichkeit. Mit Entschiedenheit weist Leibniz sowohl die Meinung zurück, dass der menschliche Wille ohne genügende Beweggründe handeln könne als auch das andere Extrem einer absoluten, zwangsmässigen Bestimmtheit des Willens. So in der kleinen Schrift *De libertate* (Erdm. 669; Gerh. VII, 108 ff.) und in der Zusammenfassung der *Théodicée* (Erdm. 590; Gerh. VI, 288).

Im Schema der Renaissancepsychologie begleitet das Gefühl die Begierden, nach der bei Descartes und Spinoza sich vorbereitenden Rückwandlung wird es trotz der Dunkelheit seines Inhaltes an die theoretische Erkenntnis angenähert. Leibniz wagt nicht, sich entschieden zu der einen oder der anderen Meinung zu bekennen, hat aber gerade durch seine Vermittelungsversuche es ermöglicht, dass Spätere das Gefühl zu einer selbständigen Seelenleistung emporheben konnten. An die ältere Lehre schliesst sich Leibniz an, indem er z. B. seine optimistische Behauptung, mit jeder Empfindung sei Vergnügen gegeben, durch den Gedanken begründet, dass alles Thätigsein der Seele zur Lust gereiche. Des Ferneren stellt er den gefühlsmässigen Schönheitsdrang zwischen die sinnliche Begierde und das vernünftige Wollen: die Kunst nähere uns sowohl Gott als auch der Natur, jenem namentlich in den *échantillons architectoniques*. (Erdm. 712a; Gerh. VI, 621.) Anderseits legt der Philosoph mit ausgesprochener Absicht den Lust- und Unlustgefühlen die Perzeptionen einer gewissen Vollkommenheit

(d. h. Erhöhung des Wesens) und Unvollkommenheit unter, er deduziert geradezu die Lust aus der Empfindung einer Vortrefflichkeit, sie sei an uns oder an etwas anderem. (Erdm. 671a; Gerh. VII, 86.) Jedes Vergnügen ist also — wenn man kausal und nicht nominal definieren will — das Gefühl einer gewissen Vollkommenheit (Erdm. 261b; Gerh. V, 180), ja sogar das Gefühl überhaupt wird einmal (Erdm. 216a; Gerh. V, 86) als die Wahrnehmung einer Wahrheit angesprochen und das Gute anderseits als Ursache der Lust gepriesen. (Erdm. 246b; Gerh. V, 149.) Am unverkennbarsten ist dieser Rationalismus in der Erläuterung des ästhetischen Gefühls, und BODMER konnte von seinem Standpunkt aus mit Recht es als ein Verdienst Leibnizens hinstellen, dass er der „Empfindung" einen tötlichen Streich beigebracht habe — wir aber dürften ebenso gut an dem Philosophen rühmen, dass er der dunklen Seelenseite zu ihrem Rechte verholfen habe, indem er hier wie in Bezug auf die Tierseele und das psychophysische Grundproblem die Cartesische Lehre erweiterte. Die Genieleute, deren Begriff der Individualität genau dem Leibnizischen *je ne sais quoi* entspricht, knüpfen nicht minder an Leibniz an als Gottsched und Lessing. — Die bekannteste Probe des Gefühls-Rationalismus ist diese: die Musik bezaubere uns, obwohl ihre Schönheit in nichts anderem als in einer unbewusst ausgeführten Rechnung bestehe, nämlich in der Zählung der periodischen Schwingungen tönender Körper. (Erdm. 718a; Gerh. VI, 605.) Diese von Euler und Hemsterhuis ausgebeutete Erklärung wurzelt in dem Fundament der Pneumatologie, insofern die regelgemässe Zusammenfassung von Vielem zur Einheit der Natur der Seele eignet, somit die Freude an der Schönheit ein Selbstgenuss der Seele sein soll. „Bei aller Kraft, je grösser sie ist, je mehr zeiget sich dabei Viel aus einem und in einem, indem Eines Viele ausser sich regieret und in sich vorbildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anders, als die Übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so fliesset daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt und die Schönheit erwecket Liebe. Daraus siehet man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird. Wenn nun die Seele in ihr selbst eine grosse Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit

fühlet und folglich daran Lust empfindet, so verursachet solches eine Freude, wie aus allen diesen und obigen Erklärungen abzunehmen." (Erdm. 672a; Gerh. VII, 87f.) Diese Definition darf uns nicht zu der Meinung verleiten, als läge hier schon eine psychologische Ästhetik vor. Davon ist Leibniz so weit entfernt, wie von einer unbefangenen Würdigung der Kunst: die Kunst oder besser Kunstfertigkeit *(art)*[1]) wird auf ihren Wert im gemeinen Wesen und für die Moral geprüft. Braucht es uns zu wundern, dass gerade eine künstlerische Natur die volle Freiheit zur Beurteilung der Kunst nicht zu erringen vermag?

Ausserdem wissen wir ja, dass in Leibnizens Persönlichkeit und Lehre an den künstlerisch-individualistischen Bestandteil ein mathematisch-rationalistischer gekoppelt ist. Diese Seite der Pneumatologie wurde von den minder bedeutenden Zeitgenossen bevorzugt; auch Walter von Tschirnhausen hat sie, wenngleich in bescheidenem Umfange, gepflegt. Wie Tschirnhausens *Medicina mentis* (1687) Leibnizen darin zu ergänzen sucht, dass sie methodisch Neues finden lehrt und dass sie eine zusammenhangende Darstellung der philosophischen Disziplinen anstrebt, so gesellt sie sich ihm auch für die Auflösung einiger psychologischen Probleme zu. Das Rationale aber tritt dermassen in den Vordergrund, dass Tschirnhausen den Ausspruch wagt: wer die richtige Definition des Lachens hätte, könnte auch das Lachen hervorbringen! Ebenso kennzeichnend ist der auf Wolff übergegangene Versuch, die innere Erfahrung der Lust und Unlust als Grundlage der Ethik, das Bewusstsein des Begreiflichen und Unbegreiflichen als Bedingung der Logik nachzuweisen; hiermit gewinnt Leibnizens Meinung von der Psychologie als Grundwissenschaft die Gestalt systematischer Einteilung. Tschirnhausen geht — ähnlich wie später Reinhold — von der Thatsache des Bewusstseins aus, die den Gegensatz innerer und äusserer Erfahrung enthalten und in dem Satz gipfeln soll: Ich bin mir mannigfaltiger Dinge bewusst. Aber indem er die genannten Unterschiede aufstellt und ausserdem noch zwischen Einbildungskraft (Bildern), Verstand (Realitäten) und Vernunft (Mathematik) unterscheidet, beraubt er sich selber der Voraussetzungslosigkeit und Einheitlichkeit seines Ausgangspunktes.

---

[1]) Gegen Ende des 17. Jahrhunderts rechnete man namentlich Fechter, Reiter, Tänzer oder auch Ingenieure und Büchsenmacher zu den Künstlern.

Tschirnhausens Rationalismus entbehrt nicht der Beziehungen zur Praxis. Die „*Medicina mentis*“ empfiehlt Selbstprüfung und Leidenschaftlosigkeit als die Mittel, um der Vernunft zum Siege und dem Menschen zum Glück zu verhelfen. Wie wenn klares Denken ein Allheilmittel wäre. Hiegegen hat mit Recht Christian Thomasius sich verwahrt und von der Welterfahrung eine unmittelbare Wirkung auf das Lebensglück eingefordert. Zugleich ist durch ihn manches von dem fortgepflanzt worden, was an praktischen und individualistischen Momenten bei Leibniz vorlag. Aber Thomasius war mehr als ein Fortsetzer Leibnizens und Gegner Tschirnhausens: er war in jeder Beziehung der Erbe einer uralten Tradition.

2. Thomasius.

a) Zur Vorgeschichte der praktischen Psychologie.

Nachdem in der Einleitung bereits mehrfach die Entwickelung einer konkret-künstlerischen Auffassung des Seelenlebens berührt worden ist, soll nunmehr nachgewiesen werden, wie durch Vermittelung des Thomasius die angesammelten Kenntnisse über die wirklichen Gestaltungen der Individualität in die deutsche Erfahrungspsychologie des 18. Jahrhunderts übergegangen sind.

Die Renaissance hatte den Charakter als Funktion der Körperbeschaffenheit verstanden. Temperamentenlehre, Astrologie und Physiognomik dienten gleichermassen jener realistischen Charakterologie; die Untersuchung der Gemütsbewegungen bildete die Brücke zur Soziologie und zur Theorie der Lebenskunst. Ein erstes Zentrum lag in dem Begriffe *amor*. Die kosmische Bedeutung der Liebe, die bei Empedokles und Thomas von Aquino hervorgetreten war, machte der von Augustin vorgebildeten psychologischen Bedeutung Platz, aber diese war im Verhältnis zu den späteren Bewertungen ausserordentlich stark. Die Liebe erschien als Grundrichtung des Willens und Quelle der Tugenden, sie umfasste das Vertrauen zu Gott und den Geschlechtsaffekt, sie galt namentlich den Platonikern als *rex affectuum*. In Einzelheiten drang der Averroist Niphus (1525) mit feinen Bemerkungen über die Geschlechtsunterschiede und die Taktik der Liebenden. Ein zweiter Mittelpunkt war die von Aristoteles und Galen übernommene Temperamentenlehre. Man verstand den Einzelmenschen als völlig determiniert durch Körperanlage und Umgebung, legte aber auf jene den Hauptton. Die Abhängigkeit des Individuums von der Konstellation der Gestirne, der Zusammenhang des Gallenüberflusses mit der Stimmung, Lachen und Weinen, und besonders die Offenbarung seelischer Eigentümlichkeiten in Gestalt und Gesichtsausdruck bildeten beliebte Themata. In Juan Huartes *Examen de in-*

genios[1]) (1575) vereinigten sich alle Ausführungen in dem Nachweis, dass die körperliche Konstitution und Erscheinung mit gesetzmässiger Genauigkeit der seelischen Eigentümlichkeit des Einzelnen entsprechen. Zum dritten sammelte sich das Interesse der Renaissancepsychologie um die durchgreifenden Unterschiede der Geschlechter, Lebensalter und Nationalitäten. Mit unübertroffenem Tiefblick leitete Neuhus (1633) aus der Schwäche die Fehler des Weibes ab: Beeinflussbarkeit, Eitelkeit, Affektleben, Hartnäckigkeit, ohne jedoch den guten Eigenschaften in entsprechender Weise gerecht zu werden. Petrarca hatte zuerst diesen Ton angeschlagen, der uns noch oft entgegenklingen wird. Bei der Erörterung der Lebensalter bevorzugte man die Kindheit und spitzte die Darstellung der Reife auf die Differenzen der Berufsarten zu. Was die Nationalitäten betrifft, so näherte man sich in weitläufigen Betrachtungen über Klima, Nahrung, Volkssitten der heutigen Lehre von den ethnischen Provinzen. Der letzte Brennpunkt lag dann in Anleitungen, sich und Andere zu erkennen und zu beherrschen. Eusebius (1629) riet, das Glück nur in der eigenen Befriedigung und nicht in der Meinung Anderer zu finden, mit anderen Worten die Subjektivität der Lust zu erkennen, Claramontius (1625)[2]) gab vortreffliche Winke für den Verkehr mit Menschen, Guevara (1600) warnte vor den Gefahren des Hoflebens, Balthasar Gracian (1637), von dem nachher noch die Rede sein wird, schöpfte aus klassischen Dichtern und Geschichtschreibern, um die Stände und Menschen zu schildern, den Hofleuten Ratschläge zu erteilen und die Erziehung des modernen Helden, d. h. des vollkommenen Menschenkenners *(discreto)* zu leiten.

Diese ganze Individualwissenschaft trägt ein durchaus heidnisches Gepräge: ihre theoretischen Anschauungen stammen aus dem Altertum und ihre praktischen Vorschriften laufen dem Geiste des Christentums zuwider. Daher mag es anfangs Verwunderung erregen, dass eine solche Auffassung des lebendigen Menschen sich im katholischen Frankreich aufs vollste entfaltet hat. Aber NIETZSCHE hat in der Hauptsache Recht, wenn er sagt: „Man ist beim Lesen von Montaigne, Larochefoucauld, Labruyère, Fontenelle (namentlich der *dialogues des morts*),

---

[1]) Lessings Übersetzung (1752) ist noch 1785 von neuem aufgelegt worden.

[2]) Das Buch erschien jedoch erst 1665, zwölf Jahre nach dem Tode des Verfassers.

Vauvenargues, Chamfort dem Altertum näher als bei irgend welcher Gruppe von sechs Autoren anderer Völker. Durch jene sechs ist der Geist der letzten Jahrhunderte der alten Zeitrechnung wieder erstanden — sie zusammen bilden ein wichtiges Glied in der grossen noch fortlaufenden Kette der Renaissance.“ (Menschliches, Allzumenschl. S. 122.) Das Verständnis erschliesst sich uns, wenn wir drei Thatsachen ins Auge fassen. Zur Zeit Ludwigs des Vierzehnten ruhten die jesuitische[1]) Scholastik und der offenbarungsgläubige Cartesianismus auf der Grundlage des Pessimismus; derselbe Pessimismus aber machte die höfischen Beobachter in der Zwischenzeit zwischen Gassendi und Helvetius zu scharfblickenden, unerbittlichen Psychologen. Alle Stufen durchlief man vom gealterten Epikureismus bis zur lebensfeindlichen Lebensphilosophie, vom süsslichen Platonismus Bossuets bis zu den Sarkasmen Chamforts — nur Eines konnte man nicht wieder erwecken: die Naivetät des antiken Menschen. Ferner ist zu beachten, dass den Franzosen der einfach nationale Zug fehlt, dass sie in allen Epochen ihrer Geschichte widersprechende Merkmale in sich vereinigen: glühende Leidenschaftlichkeit und Freude an gehaltenen Formen, Freigeisterei und Bigotterie, Marienkultus und sinnlichsten Frauendienst, Spott und Unterwerfung. In der feinen Luft von Port Royal und Versailles wuchsen fromme Philosophen und rücksichtlose Seelenzergliederer auf. Der dritte Erklärungsgrund liegt in der eigentümlichen Beschaffenheit des französischen Schrifttums. Man wird in Deutschland kein Beispiel für eine Ähnlichkeit finden, wie sie zwischen den Schriften Malebranches und Rochefoucaulds der Form nach besteht. Der Ehrgeiz aller gallischen Schriftsteller ist: gelesen zu werden. Da sie immer das Publikum vor Augen haben, so zeichnen sie sich in der Rede, der Komödie und dem Briefwechsel aus, sie gelten lieber für oberflächlich als für dunkel, und sie pflegen namentlich die Klarheit und Genauigkeit der Gedanken, die Strenge der Anordnung und die Glätte des Stils.

---

[1]) Ich vermute, dass des spanischen Jesuiten Gracian Lebensverachtung ein in Frankreich viel bemerktes Vorbild gewesen ist. Gracians Endergebnis ist: schmerzliche Austreibung eines Irrtums, völlige *désillusion* — ich finde im Deutschen kein genau deckendes Wort für *el desengaño*. Aber ich kann den geschichtlichen Zusammenhang nicht urkundlich belegen; für die übrigen Behauptungen dagegen, die bei der Kürze der Darstellung vielleicht den Eindruck von Geschichtskonstruktionen machen, vermag ich den Nachweis anzutreten.

Aus diesem sozialen Bedürfnis, das den Tod aller persönlichen Innerlichkeit, aller Gefühlstiefe, aller Lyrik bedeutet, erklärt sich das Gemeinsame in Descartes und Montaigne.

Wir beginnen die Schilderung jener französischen Litteratur, die für einen Teil der deutschen Psychologie vorbildlich wurde, mit ihrem Stammvater Michel Montaigne (1580). Montaigne löst den Menschen ab von allen metaphysischen Mächten und sucht ihn lediglich aus dem Persönlichen und dem Gesellschaftlichen verständlich zu machen. Da er streng aristokratisch denkt, so spricht er viel von dem Zwange der Anpassung und von der beklagenswerten Unbeständigkeit unseres Wesens; aber die Klage wird gedämpft durch die gallische Heiterkeit seines Temperamentes. Sein Freund Charron (1601) preist jene Urzeiten, in denen die natürlichen Wünsche noch nicht für schändlich galten, die Instinkte noch nicht verdeckt und die Fähigkeit zur kraftvollen Freude erhalten waren. Die hieraus folgende Verurteilung der Kultur ist in den Pessimismus Pascals (1657) übergegangen, bei dem noch das persönliche Moment hinzukommt, dass der unbefriedigte Durst nach Glück im begreiflichen Umschlage die Verachtung der gemeinen Lebensfreude zur Folge hatte. Tritt schon damit Pascal etwas aus der Linie heraus, so weicht er ferner von dem Gedankenkreise der Renaissance ab, indem er den Verstand als das Höchste in der Seele preist, die Gesellschaft als einen Handel mit Falschheit und Heuchelei bezeichnet, die Niedrigkeit des Menschen nachdrücklich schildert und die Erhebung zu Gott als einziges Ziel angiebt. Minder eigenwüchsig ist, was über die Schwäche und Eitelkeit der Sterblichen, über die Abhängigkeit der Vernunft von Phantasie und Gefühl gesagt wird; ganz auf unserem Wege liegt die Klage, es gebe zwar Wenige, die Geometrie studieren, aber noch weniger Menschen, die sich selbst studieren. Schliesslich noch die beiden uns wichtigsten Sätze in knapper Form: die sog. Natur des Einzelnen ist nur eine erste Gewohnheit; die Gerechtigkeit ist nichts als der Ausdruck des stärksten Willens. — Ein anderes Glied der Kette finden wir in Cureau de la Chambre (1648), den ein späteres Geschlecht den „platonischen Psychologen“ genannt hat. Seine beiden Hauptschriften sind noch 1789 und 1794 in deutscher Übersetzung erschienen. Diesen Erfolg verdankt er natürlich nicht seiner widerwärtigen Weitschweifigkeit, sondern der resoluten Begeisterung, mit der er Seelenkunde treibt. In den *Caractères*

des passions treten neben einer beachtenswerten Analyse der Liebe Thesen über die Ausdrucksbewegungen auf, die zwar der antiken Teleologie entspringen, jedoch bis auf Darwin und Spencer vordeuten: namentlich die Beobachtungen über Lachen und Weinen konnten erst durch das Experiment an Genauigkeit übertroffen werden.[1]) Der *Art de connaître les hommes* handelt zuerst von der natürlichen Vollkommenheit des Menschen und dem Unterschied der Geschlechter: das männliche Geschlecht ist warm und trocken, das weibliche kalt und feucht. Dann werden die Neigungen und die real gedachten Bewegungen der Seele, die Leidenschaften und die Arten des Begehrungsvermögens, die Lebensgeister und die moralischen Fähigkeiten, Physiognomik, Astrologie und Chiromantik eingehend besprochen. Bemerkt der Leser, dass in diesem Werke Renaissance und Aufklärung sich die Hand reichen?

Einen entschiedenen Fortschritt zur modernen Auffassung bezeichnen die Sentenzen und Maximen des Herzogs Franz VI. de la Rochefoucauld (1665). Der von ihm verteidigte Primat des Mechanischen und die Betonung der Selbstliebe sind sicherlich alten Ursprungs, aber das Wichtigste, die Ausführung der Gedanken, fliesst ganz aus dem Geiste des 17. Jahrhunderts. Und wie ich Rochefoucauld kenne, hat er weder aus Büchern noch aus den ihm durch die Marquise von Sablé vermittelten Cartesischen Ansichten Erhebliches[2]) gelernt. Doch ist, was er giebt, weit mehr als eine Sammlung von Aphorismen eines Edelmannes: es ist der ernsthafte Versuch einer praktischen Psychologie, die Zurückführung scharf beobachteter Wirklichkeiten auf konkrete Grundsätze, *„un portrait du coeur de l'homme"*, dem eine lehrreiche Selbstzergliederung vorausgegangen war (1658). Freilich ist gar Vieles auf Rechnung der Zeit und des Milieu zu setzen. Wer die Epikureischen Motive in dem zeitgenössischen Schrifttum Frankreichs, die politischen Intriguen zur Zeit der Fronde und unter Anna von Österreich kennt, wer beobachtet, wie Charakterzüge Mazarins und der Frau von Sévigné mehrfach als Vorbild dienen, der weiss, dass Rochefoucauld die Menschen so geschildert hat, wie er sie vor sich

[1]) Das Nähere findet man in dem schon genannten und auch in diesem Abschnitt mehrfach benutzten Buche Steinitzers.

[2]) Spuren bemerkt man in den *Réflexions* über die verschiedenen Anlagen der Menschen und die Unterschiede des Geschmackes.

sah. Aber an bleibenden Zügen ist kein Mangel. Eine materialistische Auffassung spricht sich in der 44. Maxime aus: *la force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées; elles ne sont en effet que la bonne ou la mauvaise disposition des organes du corps.* Im Zusammenhange hiermit wird sehr hübsch die Macht der Trägheit und der alles ausgleichenden Zeit geschildert, hauptsächlich aber führt jene Tendenz zur zentralen Stellung der Eigenliebe. Leider tritt nun das ein, was meist die Folge kräftiger Zentralisationen ist: das sonst so scharfe Auge Rochefoucaulds starrt sich an dem einen Punkte blind. Die Feinheit der Analyse wird ihm untreu, und in den Sammelbehälter des *amour de soi-même* fliessen die verschiedenartigsten Begriffe: so kommt es zu Maximen (z. B. 262), deren Verkehrtheit nur durch ähnliche Aussprüche des Helvetius übertroffen wird. Dagegen müssen wir die Folgerichtigkeit anerkennen, mit der der Herzog aus der Selbstliebe die altruistischen Neigungen herleitet. Drittens bleibt die Wertschätzung und Zergliederung der Leidenschaften zu erwähnen: *l'esprit est toujours la dupe du coeur* (102). Die Leidenschaften setzen die verborgensten Kräfte der Seele ins Spiel (404), sie ruhen niemals (10), sind in ihrer Dauer von uns so unabhängig wie die Dauer des Lebens es ist (5), und sie bilden sich ein Fantom, das man gewöhnlich Tugend nennt. (179; nur in der ersten und den beiden letzten Ausgaben vorhanden.) Diesen Bestimmungen entsprechen die Definition der Liebe, die aus Ninons Schule zu stammen scheint (68), und die folgenden Sentenzen über das Weib: *l'honnêteté des femmes est souvent l'amour de leur réputation et de leur repos* (205); *la plupart des femmes ne pleurent pas tant un amant pour montrer qu'elles ont aimé, que pour paraître dignes d'être aimées* (22).

Rochefoucaulds Büchlein hat den Geschmack des französischen und nach erwachtem Geistesverkehr auch den des deutschen Volkes nachhaltig beeinflusst. Sein unmittelbarer Nachfolger Esprit (1677) lenkt aber sofort wieder in die klassische Überlieferung, namentlich zu Plato und zur Aristotelischen Rhetorik zurück. Die gleiche Tendenz erweist La Bruyères bekanntes und in zahllosen Auflagen (zuerst 1688) gedrucktes Buch bereits in seinem Titel: *Les caractères de Théophraste traduits du grec, avec les caractères ou les mœurs de ce siècle.* Wir übergehen andere Schriften, die eine Erläuterung ihrer Sätze durch kleine Erzählungen als charakteristische Weiterbildung zeigen,

und wenden uns den beiden Männern zu, die zwar später als Thomasius gelebt haben, aber als Abschluss der geschilderten Richtung und der Kontinuität zu liebe wohl schon an dieser Stelle genannt werden dürfen. Nicolas Chamfort, der Mithelfer Mirabeaus, der stolzeste und tiefste Menschenkenner jener Tage, hat seiner zum Schaffen nicht veranlagten Natur zwei Schriftchen abgerungen, deren Gedankenreichtum dem von stattlichen Büchereien nicht nachsteht. Die erste deutsche Übersetzung vom Jahre 1797 lässt sich in ihrer Wirkung nicht ausmessen — denn wie soll das Originale nachgeahmt und die allein mögliche Anregung zum persönlichen Gestalten nachgewiesen werden? — Der Marquis de Vauvenargues erscheint als unselbständiger, mehr geschmackvoll und geistreich als schöpferisch, aber man darf nicht vergessen, dass er ein Alter von nur zweiunddreissig Jahren erreicht hat (1715—1747). Von seinen grossen Vorgängern im 17. Jahrhundert weicht er insofern ab, als er den Menschen optimistisch beurteilt, nicht gleich Pascal im Herzen nur Schwächen und Widersprüche findet oder gleich Rochefoucauld alle Handlungen auf Eigenliebe zurückführt, sondern anspornend und glückverheissend die Tugend und den Ruhm seinen Zeitgenossen vor Augen hält. Kein Laster sei angeboren oder naturnotwendig. Man irre, wenn man das persönliche Interesse für den Beweggrund aller Handlungen ausgebe. Doch gelingt es Vauvenargues nicht, die berechtigte Selbstachtung von der unbegründeten Eigenliebe sauber abzutrennen. Ebenso unklar ist in dem *Traité sur le libre arbitre* die Vermengung der Begriffe *action* und *volonté,* bedenklich die Behauptung der *Introduction à la connaissance de l'esprit humain,* dass es drei Prinzipien im Geiste gebe: *imagination, réflexion, mémoire.* Von seinen Maximen sind die folgenden am bekanntesten in Deutschland geworden: *L'esprit est l'oeil de l'âme, non sa force, sa force est dans le coeur, c'est-à-dire dans les passions* (149); *on peut rendre l'esprit plus vif et plus souple, de même que le corps* (633).

Vauvenargues ist uns deshalb wichtig, weil in seiner praktischen Psychologie wie in der Moralpsychologie Shaftesburys die heidnischen Elemente fast ganz überwunden sind. Das Gleiche werden wir später bei Garve und anderen Deutschen feststellen können. Die französischen Charakterologen im Ganzen genommen zeigen ferner das gemeinsame Merkmal, dass es ihnen auf die menschliche Gattung ankommt und das Individuum nur

als Teil, das Eigentümlichste der Persönlichkeit als Abweichung von dem Durchschnitt der Menschennatur überhaupt erscheint. Ihre Individuallehre entspricht also keineswegs dem, was wir heute unter dem Wort Individualismus befassen. Alsdann ist nicht zu verkennen, dass bei den Älteren sich scholastische Anschauungen finden; Thomasius hat sie absichtlich bei Seite gelassen. La Chambre bietet eine Fülle von Distinktionen, die aus dem Mittelalter stammen und weder durch Wolffs Begriffsbestimmungen noch durch den Hexensabbath der Kantischen Terminologie übertrumpft worden sind. Aber er und die neben ihm Genannten verstehen doch sämtlich den Menschen aus seiner natürlichen Gegebenheit und den physischen Einflüssen, während gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Begriff der Persönlichkeit in einen metaphysischen Zusammenhang aufgenommen und bei Kant zum Begriff des intelligiblen Charakters vertieft wird. Nichts ist lehrreicher für das Verständnis dieser Wandlung als die Vorrede, die der Kantianer Carl Christian Ehrhard Schmid seiner Übersetzung des La Chambreschen Buches vorausgeschickt hat. Hiervon später.

b) Die praktische Psychologie des Thomasius.

Wenn man zehn Zeilen von Christian Thomasius gelesen hat, so fühlt man, dass ein lebendiger Mensch die Feder geführt hat. Bücher sind ja nicht tote Dinge, sondern thätige Lebenskräfte: in günstigen Fällen sind sie die Quintessenz eines Menschen und einer Zeit. So bei Thomasius.

Wir bezeichnen das Verhältnis Thomasens zu seiner Umgebung, wenn wir ihn einen galanten Politiker und Hofphilosophen nennen. Zur Erklärung dieser altmodischen Worte müssen wir ein wenig ausholen. Der Leser erinnert sich, dass in der italienischen Renaissance vornehme Lebensführung und eine ihr gemässe Lebenspsychologie sich entwickelt hatten. Bei niederländischen Humanisten, spanischen Jesuiten und französischen Edelleuten trafen wir sie wieder an. Auch zu uns fand sie ihren Weg. Aber da stiess sie nun auf einen ganz andern Schlag Menschen. Die deutschen Bürger, die fast ausschliesslich in Betracht kamen, waren derbe Gesellen ohne jeden Anflug romanischer Grazie, brave Soldaten im Befreiungskriege der Menschheit, aber rechte Landsknechte dabei. Man hielt die Frauen fern

von sich und schätzte nur die Nonnen und die Dirnen: Agricola verachtete den Zwang der Ehe, Celtis (1500) sprach mit Theophrast und Petrarca dem Familienleben jeden höheren Wert ab, selbst Eybs deutsches Ehebüchlein (1472) berief sich auf Theophrast, wenn es „einem weysen kein weyb zunemen“ riet und darauf aufmerksam machte, dass man ein Mädchen nicht wie ein Pferd vor dem Kauf probieren könne. Obgleich demnach aus klassischen und italienischen Gedankenkreisen das dem Volkscharakter Passende aufgenommen wurde, gelang es doch nicht, die widerstrebenden Motive umzubilden oder bei Seite zu lassen. So kam es zu einem Kampf, der in der Litteratur sich spiegelte. Es entstand im 16. Jahrhundert die grobianische Schriftgattung: Satiren auf Rohheiten aller Art; und es bildete sich die Teufellitteratur heraus, die ebenso wie der Grobianismus nur in Deutschland denkbar war. Die Laster nämlich und die Unhöflichkeiten führte man auf besonders benannte Teufel zurück, nachdem Luther mit der Anerkennung vieler Teufel vorangegangen war, und bis zur Wende des 17. Jahrhunderts[1]) erschienen zahllose Bücher über Geiz- und Wucherteufel, Lügeteufel, Sorgeteufel u. s. f. Die dritte Form, in der der Geist feinerer Lebensführung und formendurchdringender Menschenbeobachtung sich des deutschen Schrifttums bemächtigte, war in Vorschriften enthalten, die man dem Neuling im Hofleben erteilte. Die besten Bücher dieser Art sind — man beachte es! — aus dem Spanischen übersetzt. Indessen in den übersetzten wie originalen „Hofschulen“ fehlte die sittliche Entrüstung der grobianischen und Teufelbücher; an ihre Stelle trat die Lehre von den praktischen Vorteilen der äusseren sowie inneren Bildung und das Lob der „Politik“, d. h. Lebensklugheit. Christian Weise (1642—1708), der in vielen Schriften Menschenkenntnis und Lebensklugheit predigte, war Professor der Politik in Weissenfels. Für „politische Maximen“ sagte man auch „galante Maximen“, denn *politesse* und *galanterie* bedeuteten ungefähr dasselbe: jene anziehende Eigenschaft glücklicher Menschen, „so aus dem *je ne sais quoi,* aus der guten Art etwas zu thun und aus der Manier zu leben, so am Hofe gebräuchlich ist, aus Verstand, Gelehrsamkeit, einem

---

[1]) Aber noch 1682 wurde der Hosenteufel des Andreas Musculus neu gedruckt. Und der Grobianismus reicht sogar bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts vgl. Der moralische Robinson, Halberstadt, o. J. (etwa 1750).

guten *iudicio,* Höflichkeit und Freudigkeit zusammengesetzt sei und dem aller Zwang, Affektation und unanständige Plumpheit zuwider sei."

Diese Definition stammt von Thomasius, den wir vorhin einen galanten Politiker nannten. Jedoch Thomasius war auch noch Hofphilosoph. Das bedeutet, dass er Philosophie in einer auf Hofmänner berechneten, nicht schulmässigen, nicht pedantischen Weise behandelte. Zum Ideal des Menschen gehörte damals nicht nur tadelloses Benehmen und genaue Kenntnis des Herzens, sondern auch ein zur Macht führendes Wissen. Man wollte die Menschen zu Helden abrichten. Christian Weise veröffentlichte in seinem „klugen Hofmeister" eine „Nachricht wie ein sorgfältiger Hofmeister seine Untergebenen in den Historien unterrichten . . . soll" (1677), Morhof gab in seinem „Polyhistor" (1688) einen ebenso zugeschnittenen Grundriss der allgemeinen Litteraturwissenschaft, Thomasius endlich schrieb im gleichen Jahre seine *„Introductio ad philosophiam aulicam."* Das Werk enthält in der Hauptsache die logische Elementarlehre und die Methodologie, immerfort untermischt mit historischen und polemischen Bemerkungen. Der tragende Gedanke dabei ist, dass die den Vornehmen erwünschte Macht durch leicht erlernbare Kenntnisse in Sittenlehre und Staatskunst, Psychologie und Logik gewährleistet werden könne. Aufs Schneidigste zog Thomasius gegen Weltabkehr und Schulfuchserei[1]) zu Felde; er empfahl die Romanlektüre als ein wertvolles Bildungsmittel und siedelte das galante Deutsch[2]) auf dem Universitätskatheder an. Er schrieb fast stets zum Angriff oder zur Verteidigung und bediente sich eines zwar ungefügen, breitspurigen, aber doch sehr lebendigen Deutsch. So war er in gewissem Betracht der Anfänger des 18. Jahrhunderts, der Vater der Aufklärung und der Begründer

---

[1]) „Aber gleichviel ich einem Jeden gerne seine Meinung lasse, also getraue ich mir doch . . . . darzuthun, dass es viel leichter sei und mehr Success zu hoffen, ein Frauenzimmer von einem guten Verstande, welche kein Latein versteht, auch nichts oder wenig von der Gelehrsamkeit weiss, als eine auch mit gutem Verstande begabte Mannsperson, die aber daneben von Jugend auf sich mit dem Latein geplackt, auch wohl allbereit herrliche Zeugnisse ihrer Geschicklichkeit erhalten hat, zu unterrichten." Von der Nachahmung der Franzosen. 1687. In der Opelschen Ausg. der Kl. deutschen Schriften, 1894, S. 108.

[2]) Nicht die deutsche Sprache überhaupt! Bereits seit 1501 sind gelegentlich Vorlesungen in deutscher Sprache gehalten worden.

jener norddeutschen Lebensauffassung, die später die Litteratur und Schule sich unterwerfen, in Lessing und Friedrich dem Grossen gipfeln sollte.

Die bestimmenden Anregungen empfing Thomasius aus französischen Büchern und Zeitschriften, welche die uns bekannten Ansichten verbreiteten. Die Freiheit und Modernität der Franzosen entzückte ihn. Gleich ihnen verlangte er praktischen Nutzen und Sektenfreiheit von den Wissenschaften, Loslösung von dem Syllogismus und der Konstruktion. Die liebenswürdige Art wohlüberlegter Plauderei schien ihm der Gelehrsamkeit hinsichtlich der Form ebenso wenig schädlich, wie die Verwendbarkeit des Gelernten inhaltlich seinem wissenschaftlichen Werte Abbruch thut. Als Universitätslehrer wollte er vor allem praktische Anleitung geben an stelle hohler Formeln und dialektischer Verkettungen. Tanzen lerne man nicht durch den Besuch theoretischer Vorlesungen, Menschenkenntnis nicht durch die üblichen Lehrbücher der Psychologie. Den Franzosen solle man nachahmen, insofern sie zur geistigen Freiheit durchgedrungen sind, sich depedantisiert haben, Welterfahrung und Lebensgenuss verbinden und die eigene Sprache gebrauchen. Als Leitfaden für die berühmte Vorlesung, die am 24. Oktober 1687 begann, diente ihm die französische Bearbeitung von Baltasar Gracians *Agudeza y arte de ingenio* (1648). Diese Wahl sagt viel. Gracian ist ein feiner Kenner der Gesellschaft, zumal der höfischen, ein Mann der Praxis, aber mit schmalen Händen und kleinen Füssen, einer, der voraussieht und abwartet und dies in den Klugheitsregeln wiederholentlich anempfiehlt. Thomasius zeigt sich ihm nicht gewachsen, nimmt aber genug von dem Spanier in sich auf, um einen wirklichen Kausalzusammenhang zwischen der alten, der romanischen Seelenkunst und der neuen Menschenkenntnis der deutschen Aufklärung herzustellen. Sein Kampf gegen die Wortschemata in der Affektenlehre und das sinnlose Hervorsuchen der klassischen Definitionen wäre ohne den festen Rückhalt einer geschichtlichen Überlieferung nicht möglich gewesen: hätte die künstlerisch-praktische Psychologie sich nicht im 16. und 17. Jahrhundert erhalten, so hätte auch unser Autor dem Kurfürsten Friedrich III. nicht die „neue Erfindung“ anbieten können, „das Verborgene des Herzens derer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen“.

Da es uns nur auf eine Seite der Thomasischen Psychologie ankommt, so wollen wir das Übrige in flüchtiger Rundschau überblicken; wir müssen aber sogleich anmerken, dass die Schriften vor 1705 einer vorkritischen, die Schriften nach jenem Jahr der kritischen Periode des Philosophen angehören. — Die Hauptmittel der Philosophie sind Vernunftlehre und Geschichte: jene giebt die Regeln, diese die Objekte an die Hand. Aus den Naturwissenschaften lassen sich oft brauchbare Hypothesen entnehmen. Aber „wesentliche Gestalten der Sachen" bleiben uns auf immer verborgen (Hofphilos., Deutsch 1710 S. 94), auch an uns selber, die wir aus Körper und Gemüt zusammengesetzt sind (96) und ohne den Körper nicht bestehen könnten (102). In diesen und ähnlichen Sätzen kommt die geringe Meinung zum Ausdruck, die Thomasius von der Vernunft hat und die er — sehr begreiflich — zu Mystizismus und Pietismus steigert. Damals wurde ein Buch *De eruditione solida, superficiaria et falsa* viel gelesen, das der Lothringer Pierre Poiret, ein Verehrer des Thomas a Kempis, geschrieben hatte. In diesem Werke vollzog sich die Selbstzersetzung des Cartesianismus, die nihilistische Erkenntnis, dass Vernunft und Mathematik unvermögend seien, die Wirklichkeit zu meistern. Thomasius gab die Schrift zweimal, 1694 und 1708, heraus und knüpfte an die erste Ausgabe einen eigenen „Versuch von Wesen des Geistes" (1699) an. Sowohl die Unzulänglichkeit des Rationalismus als auch die verfehlte Übertragung der Hofphilosophie auf die Religion (*„Politica christiana"*) trieben ihn in die Reihen der Mystiker. Wie die Teufelbücher der Lutherischen Orthodoxie dem Pietismus weichen mussten, so machten in Thomasens Kopf Theorie und Praxis wenigstens für eine Zeit der Intuition Platz; später, so z. B. in der nach 1705 veröffentlichten Ausgabe Poirets, tadelte er die Mystik, weil sie den gesunden Verstand unterdrücke, den Locke durch seine Untersuchung gereinigt habe, und auf eine Herrschaft über das Gewissen ausgehe. Er selber stellte die verschnörkelte Ansicht auf, dass jeder Körper aus einem passiven Sein, Materie genannt, und einer thätigen Kraft, Geist[1]) genannt, bestehe, der Mensch demnach sich aus drei Teilen, Materie, Geist, Seele zusammensetze. Diese gegen Descartes gerichtete und unzulänglich ausgeführte Meinung fand in Friedrich Hoffmann und Gabriel Wagner unerbittliche Scharfrichter. Namentlich Wagner (oder pseudonym Realis de Vienna) hat in seiner „Prüfung des Versuchs . . ." (1707) den ihm gründlich verhassten Autor aufs Köstlichste kritisiert.[2]) Unter solchen Umständen

[1]) Auch das Wort „Geist" hat Thomasius schliesslich preisgegeben und die Welt in Sichtbares und Unsichtbares, Körper und Kräfte eingeteilt. Damit fiel dann auch die an Schelling mahnende Lehre dahin, dass der männliche Geist das Licht, der weibliche die Luft sei.

[2]) Vgl. Thomasius S. 45, 148 und 177 mit Wagner S. 27, 66 und 74.

blieben zu guter letzt nur Ethik und Psychologie für Thomasius übrig. In der That verband er beide mit einander und verlangte von ihnen, dass sie Selbst- und Menschenkenntnis befördern, Umgangsregeln bieten und die schlimmen Eigenschaften des Menschen eindämmen sollten. Hierin liegt auch das Programm seiner praktischen Psychologie.

Es versteht sich von selbst, dass diese Seelenkunde „individualistisch“ ist. Zwar unterscheidet Thomasius ganz ähnlich wie die Gnostiker „dreierlei Menschen in der Welt, Bestien, Menschen und Christen“ (bei Opel S. 126), macht jedoch im Verlaufe der Erörterung schliesslich aus jedem Einzelnen eine Art. Die Eigentümlichkeit eines Charakters erkenne man dadurch, „dass man aus gewissen wenigen und in der allgemeinen menschlichen Natur offenbar gegründeten Regeln durch eine, nicht allzu lange Zeit dauernde Konversation anfänglich des andern seinen Hauptaffekt und hernachmals die unterschiedenen Grade der andern Affekte, die dem menschlichen Geschlecht gemein sind, ergründen“ könne[1]). Seine Studenten lässt Thomasius folgende Übung anstellen. Es werden vier Hauptrichtungen einer Person festgesetzt und in ihrer Stärke durch Zahlen ausgedrückt; alsdann sind die übrigen Eigenschaften und das Verhalten des Menschen in den verschiedensten Lebenslagen hieraus abzuleiten. In der Vorrede seines „Versuches von Wesen des Geistes“ (1699) schreibt er: „ . . . ich habe . . . allezeit wahrgenommen, dass wie Gott unterschiedene Gaben des Geistes unterschiedlich austeile, also brauche er auch unterschiedene Werkzeuge zur Beförderung seiner Ehre und Weisheit, und müsse ein jedes auf sich selbst acht haben, wozu es berufen sei, nicht aber dem andern Werkzeug nachäffen.“ — Neben dem Individualismus ist an dieser Psychologie die zentrale Stellung der Affektenlehre beachtenswert. Das 1692 begonnene und vier Jahre später vollendete Werk „Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben“ setzt sich das Ziel, die Affekte fein einfältiglich und deutlich zu beschreiben. Man wird einigen der tabellarischen Übersichten einen Wert auch nicht absprechen dürfen. Leider nur ist die lobenswerte Richtung auf das That-

---

[1]) Weitere Erläuterung . . . wegen der neuen Wissenschaft, anderer Menschen Gemüter erkennen zu lernen. 4. Aufl. 1711. S. 188.

sächliche durch das Moralisieren vielfach beeinträchtigt, und vor den drei Hauptsünden Wollust, Ehrgeiz. Geldgeiz wird eigentlich blos gewarnt. Der Zusammenhang mit der Ethik liegt offen zu Tage. Alle Tugenden entspringen aus der vernünftigen Liebe, alle Laster aus der unvernünftigen. Die vernünftige Liebe ist nur eine, wie es nur eine gerade Linie zwischen zwei Punkten giebt, die unvernünftige Liebe aber, die in jedem Menschen die Tugend mehr oder weniger überwiegt, spaltet sich mindestens in die drei genannten Arten: Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz[1]). Diese Hauptsünden erlauben erstens eine soziologische Betrachtungsweise: der Nährstand wird am meisten von der Wollust, der Wehrstand vom Ehrgeiz, der Lehrstand vom Geldgeiz getrieben; und zweitens fallen sie unter physikalische Gesichtspunkte: denn die Elemente des Körpers sind Schwefel, Salz und Quecksilber, und der Schwefel erweckt Ehrgeiz, das Salz Geldgeiz, das Quecksilber Wollust. Auch mit den vier Naturelementen und den physiologischen Temperamenten stehen die Sünden nebst der Tugend in Zusammenhang, so dass sie wie jene gemischt und abgewogen werden können. Mazarin hatte ungefähr 60 Grad Ehrgeiz, 50 Grad Wollust, 20 oder 30 Grad raisonable Liebe und etwa 5 oder 10 Grad Geldgeiz. So kommt selbst Thomasius dazu, das Geheimnis der Individualität in ein Rechenexempel umzuwandeln. Indessen liegt ihm die Apotheose des Verstandes und der Mathematik recht fern.

Ein dritter Hauptpunkt seiner Psychologie besteht gerade in einer voluntaristischen Darstellung des Verhältnisses von Verstand zu Wille. Entgegen dem Rationalismus erscheint hier gemeinhin der Wille als das Bestimmende, alles Wissen als praktischen Zwecken und zuhöchst der Glückseligkeit untergeordnet. Wolff hat später wieder den anderen Kurs gesteuert und den Willen vom Vorstellen abhängig gemacht. Thomasius aber spricht es aus, dass der Verstand etwas für gut erkläre, weil der Wille ihn dazu antreibt; dass der Wille das *primum agens* der Menschenseele bilde; dass die Affekte im Willen wurzeln; dass Richtungen unseres Willens: Ungeduld, Unbeständigkeit, Nachahmung die Ursache abgeben für die beiden Vorurteile des Verstandes: Über-

[1]) Auch hierin später eine Änderung: die drei Affekte erscheinen nunmehr als allzu grosse Liebe des *bonum* (*honestum*), *utile* und *iucundum* oder des Lobes, des Eigentums und der Lust. Vgl. *Cautelae circa praecognita iurisprudentiae ecclesiasticae* 1723 S. 231.

eilung und Autorität. Den Willen erklärt er für unfrei, um im Lutherischen Sinne daraus die Rechtfertigung durch das Erlösungswerk abzuleiten, obschon er an anderen Stellen dem Willen die Kraft beilegt, sich vor dem Schlechterwerden zu schützen.

Der Einfluss dieser Psychologie darf nicht gering veranschlagt werden. Die beiden Teile der „Sittenlehre“ haben noch zu Lebzeiten ihres Verfassers die achte Auflage erreicht; seine Ethik und Wertschätzung der gesellschaftlichen Formen ist auf Rüdiger übergegangen; seine Lehrthätigkeit hat wegen ihres praktischen und „galanten“ Charakters die vornehmsten Köpfe der Zeit gewaltig angezogen. Wenn trotzdem sein Name in dem psychologischen Schrifttum des 18. Jahrhunderts selten wiederkehrt, so bedeutet dies, dass zunächst Wolffs Ansehen alles andere zurückdrängte und später der Prophet der Weltweisheit über seiner sich erfüllenden Weissagung vergessen wurde. Ist es doch dem Hervorragendsten[1]) unter den praktischen Psychologen des 18. Jahrhunderts nicht besser ergangen!

Ich spreche von Georg Christoph Lichtenberg (1742—1799). In seinem Nachlasse fanden sich „Gedankenbücher,“ die ein vollkommenes System der Charakterologie enthalten. Auch diese Summe geistreichster Selbst- und Menschenbeobachtung gleicht der intuitiven Seelenkenntnis des grossen Dichters wie ein Marienbild der Mutter Gottes gleicht: unvollkommen und nur von fern her. Aber ich müsste mich sehr irren, wenn diese Aphorismen, samt einigen Briefen und Aufsätzen, nicht das Tiefste sind, was ein künstlerisch unproduktiver Kopf von dem Menschen jener Tage wissen konnte. Lichtenberg wurde durch ein grausames Missverhältnis zwischen Äusserem und Innerem zur schärfsten Beobachtung angetrieben; zugleich verband er mit einer an Spinoza

---

[1]) Von den weniger Bedeutenden soll wenigstens Adolf Freiherr Knigge (1752—1796) anmerkungsweise genannt werden. Seinem Buch „Über den Umgang mit Menschen“ (zuerst 1788) verdankt er die Unsterblichkeit. Mit der psychologischen Überlieferung hangt das Werk nur locker zusammen und zwar durch die Temperamentenlehre und Anklänge an Meiners; in der Hauptsache spricht hier die persönliche Erfahrung des Weltkundigen. Von dem richtigen Gedanken ausgehend, dass „die feinsten theoretischen Menschenkenner die Opfer des gröbsten Betruges werden“, behandelt Knigge den Menschen im allgemeinen, dann die natürlichen, häuslichen und bürgerlichen Verschiedenheiten, schliesslich die hieraus entspringenden Pflichten. Das eigentlich Psychologische tritt stark zurück. — Über Kants Beziehungen zur Seelenkunst wird an späterer Stelle gehandelt werden.

und Kant geschulten philosophischen Gründlichkeit den Esprit der Franzosen. Er schätzte Rochefoucauld und Chamfort, kannte die humoristischen Romane der Engländer und gestaltete mit Chodowieckis Hülfe eine lange Reihe von moralpsychologischen Lebensbildern; er interessierte sich lebhaft für die Feinheiten der Sprache, sowie für die Träume mit ihrem „dramatisierten Besinnen“ und dem Einfluss auf das wache Leben. Sein Grundsatz lautete: „Wer sich selbst recht kennt, kann sehr bald alle andern Menschen kennen lernen. Es ist alles Zurückstrahlung.“[1]) Allein, die Zurückstrahlung scheint nicht sehr zuverlässig gewesen zu sein, sonst hätte Lichtenberg die unwiderstehliche Macht der Liebe nicht für eine poetische Faselei junger Leute erklären dürfen. Von den Frauen sagt er manches launige und manches scharfe Wort. „Die schönen Weiber werden heutzutage mit unter die Talente ihrer Männer gerechnet.“ (98.) „Es giebt eine gewisse Jungfernschaft der Seele bei den Mädchen und eine moralische Entjungferung; diese findet bei vielen schon sehr frühzeitig statt.“ (100.) „Den Männern haben wir so viel seltsame Erfindungen in der Dichtkunst zu danken, die alle ihren Grund in dem Erzeugungstrieb haben, z. B. die Ideale von Mädchen.“ (103.) Dass unser Psycholog alle Themata berührt, die uns auf der Linie der praktischen Seelenkenntnis begegnet sind, lehrt ein Blick in die Aphorismen; besonderer Hervorhebung bedarf nur noch die Neigung zum Materialismus, die ihn zu der Bemerkung verführt: „Ich glaube, dass die moralische Empfindlichkeit im Menschen zu unterschiedenen Zeiten verschieden ist, des Morgens stärker als des Abends . . . Ich habe es sehr deutlich bemerkt, dass ich oft eine andere Meinung habe, wenn ich liege und eine andere, wenn ich stehe; zumal wenn ich wenig gegessen habe und matt bin.“ (59.)

Man kann vielleicht vermuten, weshalb Lichtenberg wie späterhin Schopenhauer zu keiner geschlossenen Darstellung der Charakterologie gelangt ist. Bereits zu seiner Zeit hatte die aufblühende Kunstform des Romans alle künstlerische Menschen-

---

[1]) G. C. Lichtenbergs Gedanken und Maximen. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer biographischen Einleitung von Eduard Grisebach. 1871. S. 41. Diese vortreffliche Sammlung macht die älteren Gesamtausgaben für uns überflüssig. Die Erklärungen von Chodowieckis Kupfern, die im Göttinger Taschenkalender von 1778 bis 1783 erschienen, sind leider in die gesammelten Werke nicht aufgenommen worden.

kenntnis in sich aufgenommen: nun vergass man allmählich, dass auch konkrete Seelenprobleme der begrifflichen Klarheit zugänglich sind. Alsdann war das theoretische Interesse über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt worden. Die geistige Kultur in ihrer ganzen Breite ruhte auf dem Grunde einer flachen Überschätzung der Vernunft, der gesetzmässigen Allgemeinheiten. Und dies war nicht zum mindesten das Werk Christian Wolffs.

3. Wolff.

a) Allgemeines.

Christian Wolffs verständige Klarheit und unkünstlerische Definiersucht haben sich nicht ohne Einwirkung Descartes' und Tschirnhausens entwickelt, der durchhaltende Zug der Gedanken aber stammt von Leibniz. Er selber nennt die „Leibnizischen Wahrheiten" Glieder in seiner Kette und sagt von seiner Logik, die er zu seinen besten Leistungen rechnet, dass ihm „des Herrn von Leibniz sinnreiche Gedanken von der Erkenntnis der Wahrheit und den Begriffen . . . unverhofft ein grosses Licht" gegeben hätten. Richtiger noch bemerkt er von dem System der Monadologie, dass es erst da anfange, wo das seinige aufhöre. Aber er besass gegenüber dem „Dichter in der Metaphysik" in hohem Grade die Fähigkeit, Gedankenzusammenhänge in ihre Elemente zu zerlegen und systematisch anzuordnen, weshalb seine pädagogischen Verdienste um die geistige Entwickelung unseres Volkes auch allgemein anerkannt werden[1]). Infolge dieser musterhaften Klarheit lesen sich seine sämtlichen Schriften, die lateinischen wie die deutschen, sehr leicht, und zum Überfluss ist in jedem Paragraphen das Hauptsächliche kursiv gedruckt und fast jedem Buche ein vortrefflich nach Stichworten geordnetes Sachverzeichnis beigefügt. Selbst mit der verrufenen Weitschweifigkeit Wolffs steht es nicht gar so schlimm; allerdings aber darf man nicht mit einem älteren Schriftsteller[2])

---

[1]) z. B. Hegel, Sämtl. Werke II², 427; V. Cousin, *Cours de* 1828, I, 261; Levy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, 1890, S. 84; Paul Janet im *Journ. des savants*, 1890, S. 525 ff. In der russischen Litteratur wird auf Wolff keine Rücksicht genommen, obgleich seine Philosophie, durch Lomonosow zu Anfang des vorigen Jahrhunderts nach Petersburg verpflanzt, in Russland viele Anhänger hatte.

[2]) Premontval, *Mémoir. de l'Acad.*, 1761, S. 395: „*Y a-t-il dans les 40 inquarto de Wolff rien qui exerce et mette à bout la patience des lecteurs comme le livre des Idées innées et le chapitre de la Puissance qui ne sont qu'une logomachie et une battologie perpétuelle?*"

so weit gehen, die Ausführlichkeit des deutschen Philosophen der scharfen Kürze Lockes vorzuziehen. In beiden Sprachen bemüht sich Wolff, die Kunstwörter in einerlei Bedeutung zu verwenden und sich aller rhetorischen Zierrate zu enthalten. LUDOVICIS „Historie der Wolffischen Philosophie“ giebt mehrere deutsch-lateinische und lateinisch-deutsche Verzeichnisse, die ungemein lehrreich sind. Doch sollte man bei aller Anerkennung nicht übersehen, dass die Erhebung des Deutschen zur Gelehrten- und Litteratur-Sprache der Ausbildung unserer Verkehrssprache hinderlich, der Entwickelung des papiernen Stils leider förderlich wurde.

Philosophie ist nach Wolff Wissenschaft von dem Möglichen, und möglich ist, was keinen Widerspruch enthält. Diese *philosophia et certa et utilis* zerfällt entsprechend der erkennenden und begehrenden Seelenfunktion in einen theoretischen[1]) und in einen praktischen Teil. Die theoretische Philosophie enthält der Reihe nach: Logik, Grundwissenschaft, allgemeine Weltlehre, Seelengeschichte, Seelenwissenschaft, natürliche Theologie und Naturlehre; die praktische Philosophie besteht aus einem allgemeinen Teil, ferner der Sittenlehre, der Haushaltungskunst und der Staatskunst. Das Verfahren der Philosophie ist Demonstration, ihr Hauptmittel die Definition. Wolff erkannte ganz richtig, dass in jedem Rationalismus — und rational will ja seine Lehre sein — die Begriffsbestimmung als Erzeugnis des suveränen Denkens die höchste Instanz darstellt. Zugleich aber bildet das Definieren das äusserste Mittel der Mathematik. Somit leitet der Rationalismus stets zur mathematischen Methode, und bemerkenswert ist im Falle Wolffs nur das konsequente Bemühen, auch die Fülle der inneren Erlebnisse den Gerechtsamen der mathematischen Vernunft d. h. den Definitionen zu unterwerfen. Was nicht unmittelbar gewiss ist, muss bewiesen, jeder dunkle oder vieldeutige Begriff muss definiert werden. Diese Sätze und Bestimmungen werden dann so geordnet, dass das Vorangehende das Folgende stützt.[2]) Das ist der Kern der sog. mathematischen

---

[1]) Dies Wort findet sich noch nicht bei Wolff, wohl aber schon bei Ludovici u. A.

[2]) Hierbei kommen jedoch starke Versehen vor. So definiert unser Philosoph z. B. den Raum als die Ordnung ausser oder neben einander liegender Dinge, ohne zu bemerken, dass in den Worten „ausser“ und „neben“ bereits das Räumliche vollständig enthalten ist.

Methode Wolffs[1]); die Schale ist der von Hegel treffend benannte „Fanatismus des abstrakten Gedankens“ und eine ans Lächerliche streifende, echt scholastische[2]) Sucht, alles Erdenkliche, das Selbstverständliche ebenso gut wie das Unbeweisbarste, nach Art mathematischer Lehrsätze abzuhandeln.

Trotz dieser Leibnizens Art so entgegengesetzten Form ist der philosophische Gehalt Leibnizisch. Nirgends ist die Übereinstimmung so auffällig wie in der Psychologie, aber nirgends wird auch so klar, dass die in die Monadenlehre eingebettete Leibnizische Psychologie bei Verflüchtigung ihrer metaphysischen Grundvoraussetzung alle Geschlossenheit verlieren musste. Wolff nun hatte den Monadenbegriff zu Gunsten der Atomenlehre vergröbert, den letzten Einheiten gehemmte Kraft beigelegt und nur den wirklichen, des Bewusstseins fähigen Seelen eine Vorstellungskraft zugesprochen; er hatte die prästabilierte Harmonie auf das Verhältnis von Seele zu Leib beschränkt oder wie er es ausdrückt „beibehalten und in ein solches Licht gesetzt, dergleichen diese sinnreiche Erfindung noch nie gehabt“; kurz, er hatte den Leibnizischen Gedanken den Schmetterlingsstaub abgestreift und damit der Monadenphilosophie den Dienst einer unfreiwilligen *reductio ad absurdum* geleistet. Infolge dessen ist bei ihm die allererste Annahme, dass die Seele eine vorstellende Substanz sei, ohne innerlichen Zusammenhang mit dem System; er schafft sich künstlich einen solchen Zusammenhang durch den Zirkelschluss, dass der Begriff des Körperlichen oder Zusammengesetzten das Denken ausschliesse, also die Seele zu den einfachen Substanzen gehöre und alle Prädikate verdiene, die die Ontologie von den einfachen Substanzen feststelle. Dabei verbleibt dem Leibe die Aufgabe, durch seinen Standort den Inhalt der Wahrnehmungen zu bestimmen, eine Aufgabe, die Wolff ihm vielleicht stellte auf Grund jener ganz unbeschreiblichen Thatsache, dass das Ich sich in „seinem“ Leibe vorfindet und fühlt.

---

[1]) Ludovici, Hist. der Wolffischen Phil. I, 95: „Denn was findet man in den alten geometrischen Schriften anders beobachtet, welches zum Wesen der darinnen gebrauchten Lehrart könne gerechnet werden, als dass in selbiger alles deutlich erklärt, gründlich erwiesen und eine Wahrheit mit der andern beständig verknüpft worden sei.“ Dass etwas in der Philosophie gegeben oder gesucht sein kann, ganz wie in der Mathematik, hat Wolff nicht gemeint; diese Erkenntnis hat mit Klarheit erst Lambert ausgesprochen.

[2]) Den Zusammenhang mit der Scholastik hebt bereits das Universal-Lexikon von 1748 (LVIII, 922) kräftig hervor.

Indem Wolff die metaphysische Grundlegung des Meisters vernachlässigte, gewann er die Möglichkeit einer neuen Einordnung und Einteilung der Psychologie. Von der Einordnung war schon die Rede. Mehr Wert legt Wolff — und zwar mit Recht — auf die Doppelgliederung in empirische und rationale Psychologie[1]), die er als ein „neues Unternehmen“ hervorhebt. Die Erfahrungsseelenlehre fasst dasjenige in sich, was man von der Seele durch die Erfahrung erkennt oder wovon man jeden gleich überführen kann, wenn er nur auf sich selbst und auf andere acht haben will. Um solche Aufmerksamkeit entbehrlich zu machen, wird in der rationalen Psychologie meist deduktiv der Grund des Erfahrbaren in dem Wesen und der Natur der Seele gezeigt, werden die Gesetze vorweg festgestellt, welche die empirische Prüfung bestätigt[2]). Diese Unterscheidung und die hübsche Vergleichung mit der experimentellen und dogmatischen Physik (*Ps. emp.* § 4) hätten dahin führen können, Beschreibung und Erklärung in Sachen der Psychologie sauber von einander zu trennen und den beschreibenden Teil als Erfahrungsgrundlage und Kontrole des erklärenden zu behandeln. *„Imitatur ea in re Psychologus Astronomum, qui ex observationibus eruit theoriam, et theoriam, quam eruit, per observationes denuo comprobat, ac ope theoriae ad observationes deducitur, quae alias cogitationem ipsius minime subiissent.“* (*Ps. emp.* § 5 Anm.) Durchaus überzeugend vergleicht Wolff in der „Ausführlichen Nachricht“ (1726 S. 292/3) den Irrtum in der psychologischen Theorie mit dem Fehler des Physikers, der z. B. den Wind falsch erkläre, aber damit doch nicht seine Thatsächlichkeit leugne. In der wirklichen Ausführung und geschichtlichen Wirkung indessen ist diese Seite der Einteilung hinter einer anderen zurückgetreten. Beide Psychologien sollen ja die gleiche Zuverlässigkeit besitzen und sich ohne Schaden vermischen lassen; daraus entsprang in der Folge sowohl der verhängnisvolle Glaube von der Gleichberechtigung der

---

[1]) *Psychologia empirica*, Frankfurt und Leipzig 1732 (oder 1738), *Psych. rationalis* ebda 1740. Die Vorrede zur *Ps. emp.* steht übersetzt auch in Wolffs ges. kleinen philos. Schriften III, 222—244, Halle 1737: die Vorrede zur *Ps. ration.* ebda. S. 245—256. Neues ist in den kl. Schriften nicht enthalten. Vgl. auch Leipziger Gel. Gesch. 1732, S. 576—581 und Wolffs Ausführliche Nachricht von seinen eigenen deutschen Schriften 1726, S. 251 ff.

[2]) Diese Prüfung zerfällt in Beobachtung und Versuch, die Wolff richtig von einander scheidet. *Ps. emp.* § 456.

Spekulation und der Erfahrung, als auch die Praxis, abstrakte Überlegungen und wirkliche Beobachtungen sorglos durcheinander zu werfen. So handelt bereits Wolff in der empirischen Psychologie von der Gewissheit unseres Seins, während er einen Hauptabschnitt der rationalen Psychologie nach den induktiv gewonnenen *varia animae attributa* einteilt; so begnügt sich Crusius nicht mit der Thatsächlichkeit der inneren Erfahrungen, sondern will parallel dazu ihre Notwendigkeit nachweisen.

Der Erfahrungsseelenlehre oder „Seelengeschichte" weist Wolff besonders einen propädeutischen Wert zu; auch habe er ihr im System den Platz vor der Kosmologie angewiesen, „weil sie leichter als diese ist und Anfängern anmutiger fällt." (Ausführl. Nachr. S. 232.) Immerhin besitzt sie eine nicht geringe praktische Bedeutung. Da sie die erfahrungsmässige Grundlage unserer Erkenntnis enthält, wird sie notwendig für die Deutlichkeit in den besonderen Wissenschaften: sie nimmt, wie Wolff sich einmal ausdrückt, „den Nebel von unseren Augen". Dass Malerei, Plastik und Baukunst auf einem vom Satz des zureichenden Grundes beherrschten Spiel der Ideen beruhen, lernen wir aus ihr. Ja, sie dient sogar „einem Theologo nicht allein in der *theologia morali*, sondern auch um den Unterschied zwischen der Natur und Gnade recht einzusehen, und in dem Streite von Pelagianismo, Naturalismo und Enthusiasmo die rechten Grenzen zu finden". (Ausführl. Nachr. S. 540.) Im Grunde genommen sieht man heutzutage der Wolffischen Erfahrungsseelenlehre eine so vielseitige Verwertbarkeit nicht an. Schon die Einteilung des ganzen Buches erweckt Zweifel daran. Der erste Hauptteil handelt von der Seele im allgemeinen und von der Fähigkeit des Erkennens im besonderen; der zweite vom Begehren im besonderen und der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Ebenso wenig werden wir mit den Wolffianern die rationale Psychologie als das „schönste *theatrum anatomicum* der menschlichen Seele" preisen können. Aber als beachtenswert erscheint uns das darin auftretende Bestreben, die physiologischen Thatsachen zur Erklärung heranzuziehen. Die spekulativen Gesichtspunkte treten zurück hinter der unverkennbaren Grundabsicht, für alle seelischen Vorgänge entsprechende physiologische Prozesse, sei es im Gehirn oder im Sinnesorgan oder in den Muskeln nachzuweisen. Die Frage nach dem Zusammenhang des Physischen und Psychischen behandelte Wolff ziemlich oberflächlich, wie

wir noch ausführen werden; und eine ähnliche Gleichgiltigkeit zeigte er gegenüber der Frage nach den Seelenvermögen. Was ihm dabei noch am meisten am Herzen lag, war die Trennung zwischen der Kraft und den Vermögen der Seele. Die Grundkraft, die *vis repraesentativa,* ist einheitlich, was aus der Einfachheit der Seele *(Ps. rat.* § 57) und aus dem allen Seelenäusserungen Gemeinsamen (§ 60) bewiesen wird; durch sie erst werden die Möglichkeiten gewisser Vorgänge, die Vermögen, verwirklicht. Zu Grunde liegt also die Aristotelische Unterscheidung zwischen *δύναμις* und *ἐνέργεια*; gleichfalls Aristotelisch ist der hier freilich viel weiter ausgedehnte Grundsatz, Alles aus der Vorstellung zu erklären. Wie die Engländer ihre Beobachtungen auf Assoziation zurückführten, so reduzierte Wolff Alles auf die Vorstellungen; indessen trieb ihn ein Gefühl für die Schwierigkeit, aus der beständigen und in sich gleichen Vorstellungskraft die *ratio sufficiens* der seelischen Mannigfaltigkeit zu gewinnen, zu absonderlichen Weiterungen. Eine Kraft überhaupt, die bloss den Substanzen eignet, ist immer eine „Quelle der Veränderungen", eine „Bemühung etwas zu thun", und dementsprechend besteht die psychische Kraft in dem fortwährenden Streben nach Thätigkeit, die Energie der Seele in dem Drang, ihre Zustände zu wechseln. (§ 53 und 63.) Das Hauptmerkmal der Seelenvermögen oder *nudae agendi possibilitates* (§ 54 f.) liegt hingegen in der Beschränkung auf die *possibilitas acquirendi potentiam* (*Ps. emp.* § 426), nicht in den Ausdrücken Attribut und Disposition oder gar in der schiefen Vergleichung mit den Organen des Leibes. Wider diese blossen Möglichkeiten, ihr unsicheres Schweben zwischen Sein und Nichtsein hat alsdann Herbart seine Stimme erhoben; in Rücksicht jedoch auf die Auffassung des Bewusstseins als Thätigkeit hat er sich ganz der alten Psychologie angeschlossen.

Wolff bemüht sich nun, die kennzeichnenden Unterschiede der Vermögen in einer nach unseren Begriffen freilich rohen Übersicht festzulegen. Da zeigt er sich so recht als klassifikatorisches Talent: wie er die Landkarte der Seele entwirft, Provinzen, Kreise, Bezirke auf ihr absteckt, dann alle Namen in ein säuberlich geordnetes System zwängt, — das ist gar wunderlich anzusehen. Zur schnellen Übersicht aber verhilft uns ein eigenes Wort des Philosophen: „Es sind drei Hauptsachen, darauf alles hinausläuft, nämlich das Vermögen zu erkennen, das Ver-

mögen zu begehren oder zu wollen und die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele."

b) Der theoretische Mensch.

Die Vorstellungen der Dinge, deren wir uns bewusst sind, unterscheiden sich sowohl nach den Objekten als auch nach der Art und Weise, wie wir sie uns vorstellen. Der letzte Unterschied bezieht sich auf die Dunkelheit oder Klarheit und in diesem Falle wiederum auf die Undeutlichkeit oder Deutlichkeit der Vorstellungen. Die dunkeln und undeutlichen Vorstellungen gehören zum unteren Teile der Seele; die deutlichen Vorstellungen zum oberen Teile; beide Stufen unterscheiden sich also durch die Beschaffenheit der in ihnen enthaltenen Vorstellungen, „logisch, nicht spezifisch", wie Kant sagt. „Wir stellen uns aber entweder gegenwärtige Dinge vor oder abwesende, und im letzten Falle sind wir uns entweder bewusst, dass wir diese Vorstellungen schon zu anderer Zeit gehabt haben, oder dass wir sie noch nicht gehabt haben, oder wir sind uns dessen nicht bewusst. Und in dieser Absicht eigne ich der Seele eine Empfindungskraft, eine Einbildungskraft, ein Gedächtnis und Vergessenheit zu. Bei der deutlichen Erkenntnis äussern sich die drei Wirkungen des Verstandes, davon in der Logik geredet worden." (Ausführl. Nachr. S. 255.)

Betrachten wir nunmehr die fruchtbarsten und folgereichsten Bestimmungen Wolffs über die theoretische Seelenseite, versuchen wir, aus einem Wust von Sätzen das Wesentliche herauszustöbern; denn gerade bei unserem Thema ist der Philosoph von ermüdender Breite: geduldig gleich einer wiederkäuenden Kuh legt er sich immer wieder dieselben Fragen vor. — Die *vis repraesentativa*, vermittelst deren die Seele eine Veränderung ihres Zustandes anstrebt und die der körperlichen *vis motrix* entspricht, bildet die Grundlage. Zu den dunkeln und undeutlichen Vorstellungen gehört als erste[1]) Funktion die Empfindung. „Da das Übrige von den Empfindungen herrührt", heisst es in der Nachricht von den eigenen Schriften (S. 276). Doch ist

[1]) *Singulas facultates eo ordine explicavimus, quo in modificationibus animae sese exerunt. (Ps. emp., praef.)* — Der entwickelungsgeschichtliche Gesichtspunkt stammt natürlich von Leibniz und steht wie ein verirrter Fremdling inmitten der Klassifikationen.

Wolff deshalb keineswegs Sensualist, denn die Seele soll ja die Bilder der Objekte schon in sich tragen und nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen herauswickeln. Desgleichen wäre der Vorwurf ungerecht: die Sinne hätten in dieser Psychologie lediglich die Aufgabe, den Verstand zu verwirren — soll doch gerade in den sinnlichen Vorstellungen der Grund der deutlichen enthalten sein; weit eher darf man fragen, wie es zu einem „Streite" zwischen jenen und diesen Vorstellungen kommen kann, wenn die Inhalte der Vernunft hauptsächlich die zur Deutlichkeit erhöhten Sinnesvorstellungen sind. Wolff definiert die Empfindung als *repraesentatio compositi* (Objekt) *in simplici* (Seele) und findet in der „Vorstellung des Zusammengesetzten" die Ursache dafür, dass die Empfindungen das Einfache nicht erreichen, also keine vollkommen deutliche Erkenntnis gewähren. Zwei Hauptgesetze gelten für die Sinnesempfindungen: die Seele kann an ihnen nichts verändern, sobald sie einmal durch eine Veränderung im empfindenden Organ hervorgebracht sind (*Ps. emp.* § 78 und 85), und jede stärkere Empfindung verdunkelt eine gleichzeitig vorhandene schwächere (§ 75 f.).

Zur Entstehung der Wahrnehmungen ist nötig, dass ein Aussending dem Organ eine *species* aufdrückt, die in das Gehirn fortgepflanzt ihren Abschluss in der *idea materialis* findet, der wieder die *idea sensualis* in der Seele parallel ist. (*Ps. rat.* § 102 ff.) Demnach beruhen die Empfindungen auf Vorgängen teils in der Aussenwelt, teils im Sinnesorgan, teils im Gehirn. Was das Verhältnis zu den Reizobjekten anlangt, so lassen sich die Wahrnehmungen dann als deutlich bezeichnen, wenn wir Gestalt, Grösse und Bewegung in dem Dinge unterscheiden; ist das nicht der Fall, so heisst die Wahrnehmung verworren, und solche verworrene Wahrnehmungen können derart mit einander verschmelzen *(confunduntur)*, dass die resultierende sinnliche Vorstellung von ihnen verschieden ist (§ 97). Über das Verhältnis der Empfindungen zur Gehirnthätigkeit belehrt uns der folgende, nur bei Geisteskrankheiten eine Ausnahme erleidende Satz: *si eadem in cerebro excitatur idea materialis, eadem quoque in anima nascitur idea sensualis et contra* (§ 118). Zahlreicher sind die Bestimmungen über die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Sinnesorgan. Langsame Bewegung in diesem setzt, wenn überhaupt, eine ganz dunkle Empfindung, schnelle Bewegung eine klare. Die Schnelligkeit der Empfindungen unterscheidet sich von der Schnelligkeit der Reize (§ 31). Ist der Endapparat zerstört oder funktionsunfähig geworden, so hören die entsprechenden materiellen und sinn-

lichen Ideen (d. h. die Hirn- und Seelenprozesse) auf (§ 132 ff.). Die Korrespondenz dieser beiden „Ideen", von denen übrigens die materiale manchmal sehr richtig zu einer blossen Disposition verflüchtigt wird, heisst *lex sensationum*, und ihr entspricht nun weiterhin die so ganz anders beschaffene *lex imaginationum.*

Wolff erkennt eine Gesetzmässigkeit in uns an und stellt sie der in der Aussenwelt herrschenden zur Seite.[1]) Die Hauptregel innerhalb jener ist das Gesetz der Einbildungskraft oder wie wir heute sagen: der Assoziation. Es lautet (nach *Ps. emp.* § 104): *perceptio praeterita integra recurrit cuius praesens continet partem,* d. h. jede Vorstellung ruft die Gesamtvorstellung, wovon sie ein Teil ist, in die Seele zurück. Die Deduktion in beiden Lehrbüchern führt alle assoziativen Vorgänge auf eine frühere Berührung oder Koexistenz der Vorstellungen zurück. Dagegen findet sich in der deutschen Metaphysik (§ 238) eine Definition, die in ihrer ersten Hälfte auch der Erklärung durch Ähnlichkeit gerecht wird und in dieser Fassung der allgemeinste mögliche Ausdruck der Theorie genannt werden kann. Die Definition lautet: „Wenn unsre Sinnen uns etwas vorstellen, das etwas gemein hat mit einer Empfindung, welche wir zu einer andern Zeit gehabt: so kommt uns dasselbe auch wieder vor; das ist, wenn ein Theil der gegenwärtigen ganzen Empfindung ein Theil von einer vergangenen ist: so kommt die ganze vergangene wieder hervor". Aus dieser Regel werden nun die Träume, das Dichten und Erfinden, das Behalten und Vergessen „erklärt". „Und demnach kann man diese Lehren mit Nutzen nicht allein in der Moral, sondern auch bei vielen anderen Gelegenheiten gebrauchen". (Ausführl. Nachr. S. 257.) Aber sie spielten bei Wolff eine viel geringere Rolle als bei den Engländern, weil das treibende Motiv zur Assoziationpsychologie, das Bedürfnis nämlich nach Einheitlichkeit, bereits in dem durchgeführten Prinzip der Vorstellungskraft befriedigt war.

Schreiten wir nunmehr zu dem Gegensatz von Perzeption und Apperzeption fort, so finden wir zunächst eine häufig wiederkehrende Bestimmung, die sich an Leibniz anlehnt: *perceptio est actus mentis, quo obiectum quodcunque sibi repraesentat; menti tribuitur apperceptio quatenus perceptionis suae conscia est.* (*Ps. emp.* § 24 f.) Hierin ist, wie man sieht, der Leibnizische Begriff der reflexiven Erkenntnis um ein kleines weiter entwickelt. Darüber hinaus geht aber die folgende Betrachtung Wolffs. Sind wir, so lehrt er, im stande, das Wahrgenommene wiederzuerkennen oder von dem übrigen Wahrnehmbaren zu unterscheiden, so haben wir eine helle Wahrnehmung (Gegensatz: die dunkle Wahrnehmung); vermögen wir ihren Inhalt in „aussprechbare" (*enuncia-*

---

[1]) *Ps. emp.* § 931; *Ps. rat.* § 76 *nota;* Ausführl. Nachr. S. 276.

bilia) Einzelheiten zu zerlegen, so heisst die helle Wahrnehmung deutlich. Also nicht das Merkmal der Zusammengesetztheit unterscheidet die deutlichen von den bloss hellen Wahrnehmungen, sondern die Möglichkeit, jene einer in Begriffen und Worten vor sich gehenden Analyse zu unterziehen. Die Apperzeption erscheint hier als ein Zergliederungsprozess der Perzeptionen, womit dann fernerhin gegeben ist, dass jene Fähigkeit die Vorstellungen zu bestimmten Einheiten zusammenfassen kann. So hat auch Kant der apperzipierten oder höchstbewussten Vorstellung in erster Linie den einheitlichen Charakter beigelegt und überhaupt in der Apperzeptionlehre sich mehr an Wolff als an Baumgarten angeschlossen. — Die Perzeptionen sind unmittelbar, wenn sie ohne Zwischenschlüsse zu erfordern Eigenschaften der Dinge spiegeln; mittelbar oder im Gesamtbilde „eingewickelt" sind sie, sofern sie auf nicht wahrnehmbare Beschaffenheiten des Gegenstandes zurückgehen. (*Ps. rat.* § 195.) Für eine Klangwahrnehmung z. B. sind manche Bedingungen wichtig, die wir (teilweise wegen der Enge des Wahrnehmungsfeldes § 259) nicht unmittelbar im Bewusstsein vorfinden: diese Bedingungen nennt Wolff mittelbare Perzeptionen, und mit ihrer Hülfe führt er den Leibnizischen Satz aus, dass in einer einzigen Vorstellung das Weltall, sowie Zukunft und Vergangenheit „eingewickelt" enthalten sein können. Bei dieser Lehre ist es nun nicht ganz leicht, die Notwendigkeit der Erinnerung zu erweisen; da nach der Theorie jede Einzelvorstellung letztlich die Gesamtheit enthält, so muss sich unser Philosoph zur Rechtfertigung des Gedächtnisses ein Streben der Seele nach Vorstellungen vergangener Zustände erfinden. Innerhalb des Gedächtnisses unterscheidet er dann Reproduktion und Erinnerung, für welche letztere das Wiedererkennen charakteristisch ist (*Ps. emp.* § 176), und ausserdem noch das Sichbesinnen (§ 231). Ähnlich wird im anderen Lehrbuch (§ 279 ff.) die *memoria intellectualis* von der *memoria sensitiva* getrennt. Doch zeigt die Wahl des gleichen Hauptwortes, dass Wolff etwas daran gelegen ist, das Ineinandergreifen der niederen und höheren Funktionen zu wahren.

Auch die in der Mitte stehende (willkürliche) Aufmerksamkeit bildet einen Beleg für Wolffs eigene Angabe: *a parte inferiori ad superiorem non progresssus fit per saltum, sed per gradus intermedios* (*Ps. emp.* § 233). Aufmerksamkeit ist zu definieren als die Fähigkeit unserer Seele, einem Teile einer zusammengesetzten Wahrnehmung eine grössere Helligkeit zu geben als einem anderen; doch unterliegt diese Fähigkeit gewissen Beschränkungen, denn eine starke Sinneswahrnehmung z. B. verhindert, dass wir auf eine schwächere aufmerksam sind (§ 238; vgl. den oben erwähnten § 75). Sehr hübsch schildert nun Wolff die individuellen Spielarten in der sinnlichen Aufmerksamkeit und giebt, wie beim Gedächtnis, Anweisungen zur Stärkung dieses wichtigen Seelenvermögens.

In der rationalen Psychologie bespricht er das physiologische Korrelat des Aufmerkens. Er denkt sich, dass die durch die Aufmerksamkeit herausgehobene Vorstellung von einer schnelleren Bewegung ihrer materiellen Idee als gewöhnlich begleitet ist oder dass die Schwingungen, die den übrigen gleichzeitig im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen entsprechen, sich aussergewöhnlich langsam vollziehen (§ 357). Er erwähnt dann Gesetze der Aufmerksamkeit, die recht eigentlich in die Psychologie als Erfahrungswissenschaft gehören würden. Je grösser die Aufmerksamkeit, um so kleiner ihr Gebiet (§ 360); bei gleichmässiger Verteilung der Aufmerksamkeit treten die sinnlich helleren Teile eines Ganzen am schärfsten hervor (§ 367); räumliche Dinge und zeitliche Vorgänge werden bei dieser Bewusstseinslage zu räumlichen und zeitlichen Ganzen verbunden (§ 380—385). Aus der Aufmerksamkeit lassen sich Nachdenken und Verstand ableiten. Ihre successive Hinlenkung nämlich auf das, was in einem wahrgenommenen Dinge liegt, heisst Nachdenken; das Vermögen, Dinge deutlich vorzustellen, ist der Verstand. (*Ps. emp.* § 314.) Der Verstand unterscheidet, urteilt (*discursus*), bildet allgemeine Begriffe (*apprehensio*) und schliesst. (§§ 48 f., 331, 350, 366.)[1])

Den Begriffen, mit denen ja der Verstand arbeitet, entsprechen an sich keine besonderen Hirnerregungen, sondern lediglich den Wortvorstellungen für diese Begriffe (*Ps. rat.* § 396). Aber sämtliche Verstandesoperationen werden durch Worte oder andere Zeichen nebst den zugehörigen Hirnerregungen „repräsentirt“ (§. 416 ff). Die Allgemeinbegriffe entstehen durch Abstraktion, haben aposteriorischen Charakter und führen zur Vernunftthätigkeit, mittels deren die Menschen den Zusammenhang der allgemeinen Wahrheiten erkennen (§ 429 und 451). Die reine Vernunft verknüpft Sätze, ohne einen von ihnen aus der Erfahrung aufzunehmen; obwohl sie auch in der Erkenntnis der Natur und unserer selbst sich bethätigt, tritt sie ausnahmelos doch nur in Arithmetik und Geometrie auf, denn hier gehen ihre Schlüsse aus von deutlichen Begriffen und einigen von den Sinnen abgesonderten Gründen. Allein Wolff lässt sofort wieder die scharfen Umrisse der Begriffe *a posteriori* und *a priori* zerfliessen und setzt das *eruere veritatem a priori* mit dem *elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando* gleich.

Zum Schluss sei nochmals daran erinnert, dass Wolff die höheren theoretischen Vermögen nicht unabhängig von den

---

[1]) Vgl. Wolffs ges. kleine philos. Schriften, 1736, II, 169 ff. u. IV, 163 ff., besonders jenen Aufsatz, der lateinisch 1729 in den *Horae subse(i)civae* (Marburgische Nebenstunden) I, 107—154 veröffentlicht worden war. Recht brauchbar ist auch die Übersicht in der Deutschen Metaphysik S. 154 ff. und S. 223—235.

niederen denkt: einerseits bedarf der Verstand der Worte und wurzelt in den *ideae vocabulorum materiales*, anderseits vereinigen sich Sinne und Einbildungskraft mit dem Verstand, wenn wir Abstrakta dunkel fassen. Dem entspricht durchaus die (an sich unhaltbare) Wolffische Theorie von Einstimmung und Widerstreit zwischen dem unteren und oberen Teil des Begehrungsvermögens. Wenn wir etwas uns deutlich als ein Gut für uns, vorstellen, was verworren aufgefasst ein Übel scheint, so streitet der höhere Teil des Begehrungsvermögens mit dem niederen. (*Ps. emp.* § 918.) Schon aus dieser intellektualistischen Fassung ergiebt sich die wichtige Konsequenz, dass trotz aller Getrenntheit eine Verbindung zwischen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen besteht. Noch deutlicher wird das aus der Gefühlslehre.

c) Der praktische Mensch.

„Die Begierden und der Wille kommen aus dem Vermögen zu erkennen, aber nicht durch einen Sprung. Es entsteht anfangs eine Lust und dadurch werden wir bewogen, von der Sache in Ansehung unserer zu urteilen, woraus dann endlich der Appetit erwächst. Im Gegenteile nimmt der Abscheu vor einer Sache seinen Anfang von der Unlust oder dem Widerwillen, den man daran hat.“ (Ausführl. Nachr. S. 261/2.) Zwei Zeilen darauf betont Wolff, dass er den Begriff der Lust in Briefen des Descartes gefunden, aber durch den Begriff der Vollkommenheit ergänzt habe. Diese Ergänzung ermöglicht es ihm, dem Gefühl eine Zwischenstellung anzuweisen, ohne es selbständig zu machen. Nirgends jedoch kommt er, der typische Kopfphilosoph, über die bis jetzt auf der Gefühlslehre lastenden Schwierigkeiten hinweg. In der deutschen Metaphysik (S. 247—260) sagt er von der Lust, sie sei ein Anschauen der Vollkommenheit eines Gegenstandes, um sie bald darauf aus einem solchen entstehen zu lassen; einerseits wird das Gefühl bestimmt als *cognitio intuitiva perfectionis (imperfectionis) cuiuscunque, sive verae sive apparentis (falsae)* (*Ps. emp.* §§ 511 und 518), anderseits tritt es in der Rubrik „niederes Begehrungsvermögen“ in wildem Durcheinander mit Affekten, Leidenschaften und Trieben auf; ziemlich unklar bleibt, wie bei dem verworrenen Charakter des Vergnügens eine Freude an Regelmässigkeit und deutlicher Einsicht möglich sein soll. Indem Wolff den Affekten oder *actus animae, quibus*

quid vehementer appetit vel aversatur (*Ps. emp.* § 603, *Ps. rat.* § 504) nicht bloss Zorn, Hass, Furcht, sondern auch Dankbarkeit, Liebe, Ehrfurcht beizählt, trennt er Gefühl und Begierde fast garnicht. Liebe soll entstehen, wenn wir an einem andern bemerken, was uns gefällt, Hass ist Geneigtheit der Seele, Vergnügen aus dem Unglück des Nächsten zu schöpfen, Neid entwickelt sich, wenn wir einen Menschen seines Glückes für unwürdig erklären u. s. f. (*Ps. emp.* §§ 645, 661, 714.) Zu tieferem Eindringen verlockt uns diese Affektenlehre wahrlich nicht, deren Urheber (im *Discursus praeliminaris*) des langen und breiten auseinandersetzt, dass ein wahrer Philosoph nichts aufstellen könne, was der Religion, der Moralität und dem Staate in Hauptpunkten entgegensteht. Das schmeckt zu stark nach dem Bodensatz der Zeit.

Alle Strebungen entstammen der Vorstellungsthätigkeit. In jeder Perzeption liegt der Versuch sie zu ändern. Dieser Versuch oder die *percepturitio* (*Ps. rat.* § 481) wird zur That, wenn mit der betreffenden Perzeption die Vorstellung einer Unlust verbunden ist; sieht anderseits die Seele eine mit Vergnügen verschwisterte Wahrnehmung voraus, so richtet sich das Streben auf sie. (§ 489.) Der Begierde sowie dem Abscheu entsprechen nicht nur Lageveränderungen des ganzen Körpers (§ 501 ff.), sondern auch Bewegungen des Blutes und der Nervenflüssigkeit, die sich in Blick, Geberde und Stimme verraten. — Ist die in der Seele herrschende Erkenntnis des Guten oder Schlechten deutlich, die Begierde also vernünftig, so spricht die Wolffische Psychologie von „Willen“ (*Ps. emp.* § 880). Die theoretischen Begriffe Gut und Böse gehen dem Wollen und Nichtwollen voraus. Darum braucht der Mensch zum Wollen allezeit Beweggründe, die freilich oft verborgen bleiben, und er hat Freiheit als eine notwendige Folge der Vernunft und in dem Sinne, dass damit ein Vermögen der Seele gemeint ist, aus zwei gleichmöglichen Dingen nach deutlichen Begriffen das eine zu wählen.

Fassen wir noch einmal den Gesamtzusammenhang ins Auge, so ergiebt sich folgendes Bild[1]). Die Seele, ihrer inneren Zustände sich bewusst, enthält Vorstellungen und die von selbst daraus entstehenden Lust- oder Unlustgefühle. Durch die Gefühle wird die seelische Kraft zu Thätigkeiten gereizt; die Unlust hat Vor-

[1]) Vgl. Tetens, Philosophische Versuche 1777 I, 693 ff.

stellungen entgegengesetzten Inhaltes und das Bestreben zur Folge, diese neuen Vorstellungen zu wirklichen Empfindungen von Objekten zu erheben. Es ist also dieselbe Kraft der Seele, welche Vorstellungen reproduziert und Handlungen hervorbringt. Liegen aber Lustgefühle vor, so will die Seele sie möglichst lange erhalten und vermag auch dies nur durch Anspannung der vorstellenden Kraft. Demnach wurzelt alles Wollen im Vorstellen; die Willensimpulse sind gleicher Art mit dem Bestreben, Vorstellungen lebhafter auszubilden. Wenn ich z. B. meinen Arm heben will, so genügt es, die Erinnerung an die früher erfolgten Hebungen aufs Intensivste wiederzubeleben, um durch diese Leistung des Vorstellens die Bewegung zu erzielen. In der That muss man Wolff zugeben, dass ausser der Erinnerungsvorstellung gleicher oder ähnlicher Bewegungen in unserem Bewusstsein nichts dem Beginn einer Willkürhandlung vorausgeht. Aber diese intellektualistische Hypothese reicht nicht aus, um Instinkt und Trieb zu erklären. Immerhin zeigt der soeben verfolgte Gedankengang, wie weit Christian Wolff von der ihm oft untergeschobenen rein mechanischen Zerteilung des Seelenlebens entfernt war.

d) Leib und Seele.

In Bilfingers *Commentatio hypothetica de harmonia . . . . praestabilita* (1723) sind die Verhandlungen über die Leibnizische Lehre zusammengestellt. Die Hauptprobleme, um die es sich dabei drehte, sind das Wesen Gottes, die Freiheit, die Unsterblichkeit und das Verhältnis der Seele zum Körper. Der letzte Punkt war namentlich von Jacquelot in der antispinozistischen *Dissertation sur l'existence de Dieu* (1696) hervorgehoben worden, und an ihn knüpfte nun Wolff in seiner übervorsichtigen Weise an.

Schon die empirische Psychologie (§ 948) hatte festgestellt, dass, wenn äussere Gegenstände die Sinnesorgane reizen, in demselben Augenblick auch im Geiste Wahrnehmungen entstehen, mit andern Worten, dass die Seele vom Körper abhangt in Bezug auf die Besonderheit und den Zeitpunkt der Wahrnehmungen; der Körper aber hangt von der Seele ab in Bezug auf die Besonderheit der willkürlichen Bewegungen und die Zeit, in der diese sich ereignen (*Ps. emp.* § 961). Mit dem ersten Teil der

gegebenen Bestimmungen ist jedoch, wie wir nun aus der rationalen Psychologie (§ 526) erfahren, die Frage nach der Freiheit der Seele garnicht berührt: „*libertas animae independens est a modo, quo ad sensationes suas pervenit.*“ Immerhin ist in jeder Theorie über die Wechselwirkung des Geistes mit dem Leibe vorauszusetzen, dass die Wahrnehmungen der empfindbaren Dinge in der Seele und die willkürlichen Bewegungen im Körper auf dieselbe Weise entstehen, als wenn Seele und Körper wechselweise auf sich Einfluss hätten (§ 537). Ein Überfliessen oder Überleiten von der einen auf die andere Seite können wir indessen nicht verstehen und noch weniger *a posteriori* oder *a priori* beweisen: die Theorie des *influxus physicus* ist demnach als eine „leere Formel“ zu verwerfen (§ 574—583).[1]) Materialismus und Spiritualismus entscheiden einseitig und lassen das Problem unaufgelöst (§ 550), der Occasionalismus widerspricht sowohl dem Satze vom zureichenden Grunde als auch der Naturordnung (§ 606 ff.) Es bleibt die prästabilierte Harmonie als des Rätsels Lösung. In dieser Hypothese wird vorausgesetzt, Gott habe eine Harmonie prästabiliert *quatenus animae iunxit corpus, in quo existere potest series motuum perceptionibus et appetitionibus animae consentientium, et cum fecit rerum materialium nexum, ut motus isti ad actum perducantur per continuas in organa sensoria impressiones extrinsecus factas* (§ 624.) Nimmt man diese natürliche und alles zwanglos erklärende Vermutung an, so muss man eine Reihe von Vorstellungen und Begehrungen und eine genau parallel laufende Reihe von Körperbewegungen und Hirnerregungen fordern (§ 612). Aus den Gehirnprozessen beispielsweise, die den Wahrnehmungen korrespondieren, entwickeln sich kraft des Mechanismus des Körpers die Bewegungen, denen die Willensimpulse und Begehrungen der Seele entsprechen, und trotzdem bedürfen wir für die Auffassung der psychischen Leistungen des physiologischen Thatbestandes keineswegs. (§ 613 ff.) — Offenbar nähert sich Wolffs Auffassung der prästabilierten Harmonie ungemein der modernen Lehre vom psychophysischen Parallelismus. Auf der einen Seite stehen die psychischen, auf der anderen die physischen Thätigkeiten;

---

[1]) Indessen bereits die Wolffische Schule hat wider die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung von Leib und Seele die andere Unbegreiflichkeit rein körperlicher Einwirkungen (z. B. zweier gestossenen Kugeln auf einander) eingewendet.

zwischen beiden waltet kein ursächlicher, sondern nur ein anderer, schwer zu begreifender und daher von Wolff auf Gott zurückgeführter Zusammenhang. In Rücksicht auf diese enge Beziehung scheut der Philosoph sogar vor materialistisch klingenden Behauptungen nicht zurück — *tout comme chez nous.* Allerdings aber übersieht er, dass der Parallelismus, um eine brauchbare Hypothese abzugeben, auf Seele und Gehirn beschränkt bleiben muss und nicht auch auf die Sinnesfunktionen ausgedehnt werden darf, welche „die Sensationen in einer bestimmten Beschaffenheit nach einander folgen" lassen. Dass gegen die prästabilierte Harmonie dieselben Bedenken sich erheben wie gegen ihre neumodische Gestaltung, wollen wir Wolff nicht anrechnen; hat er doch selber gesagt: *mea parum refert, quid de causa commercii animae cum corpore statuatur* und in den „Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken" daran erinnert, dass man seine ganze Psychologie bei jeder Erklärung der Gemeinschaft der Seele und des Leibes beibehalten könne.

Erhellt schon aus dem eben Mitgeteilten die Unverweslichkeit der Seele, so noch mehr aus dem Begriff, den wir von ihr haben: *Anima est ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est*; die Seele kann demnach kein Körper, sondern muss eine einfache Substanz sein. Von der Seele unterscheidet die rationale Psychologie den engeren Begriff des Geistes. Der Geist ist eine mit Verstand und freiem Willen begabte Substanz, gleichwie die menschliche Seele; die Elemente des Körperlichen sind also nicht Geist (§ 643 ff.). Gott als vollkommener Geist hat nur deutliche Vorstellungen und begehrt nur das Beste. Er hat die menschliche Seele aus Nichts geschaffen und in kleine organische Körper gethan, aus denen die Frucht im Mutterleibe gebildet wird (§ 704). Während die Frucht unter dem Herzen der Mutter sich entwickelt, wird die Seele aus dem Zustande verworrener Wahrnehmungen in denjenigen deutlicher Wahrnehmungen übergeführt (§ 710). In solcher Verfassung bleibt sie ewig[1]) bestehen. Die Unsterblichkeit der Seele nämlich ist die Fähigkeit, vom Tode des Körpers ab mit deutlichen Perzeptionen zu verharren, ihr Gedächtnis zu behalten und als Person fortzuleben (§ 729—741). Auch die Seelen der Tiere sind unzerstörbar, aber nicht in diesem engeren Sinne unsterblich, denn die Tiere

[1]) Vgl. Wolffs ges. kl. philos. Schriften 1739 IV, 220—230.

besitzen keine Allgemeinbegriffe, kein Urteils- und Schlussvermögen und ihre Seelen sind keine Geister (§ 749—769). —

Wenn in unserer Darstellung mehrfach dem Psychologen Wolff bedenkliche Mängel vorgeworfen wurden, so darf es nicht scheinen, als ob die Ausführlichkeit des Berichtes einem Unwürdigen zu gute gekommen wäre. Wolffs Andenken leidet mehr unter Fehlern, die man ihm andichtet, als unter denen, die er wirklich besessen hat. Vergessen wir doch nicht, dass er aus Leibnizens *„feuilles volantes“* ein Buch geschaffen hat, worin jede Seite sich eng an die vorangehende und folgende anschliesst, dass er durch die Strenge seiner Darstellung die protestantische Scholastik in Deutschland verdrängte, dass er das Palladium der Philosophie als Inbegriff der Wissenschaften hochhielt und dass er schliesslich unserer Muttersprache endgültig zu ihrem Rechte verholfen hat. Leibnizens Lehre in ihrer ursprünglichen Form hätte niemals die Universitäten erobern können; es musste ein rationalistischer Dogmatismus kommen, der wenigstens äusserlich den Systemen von Descartes und Melanchthon ähnlich sah. Die Insassen der „Aristoteles-Häuser“, wie man die vom Organon beherrschten Seminare nannte, brauchten den Apparat der demonstrativen Methode[1]) als eine Art Bürgschaft für die erwünschte Unfehlbarkeit philosophischer Sätze. Dieser Anforderung kam Wolff in weitestem Umfange nach. Zugleich aber beliess er seinem System den schönen Erdgeruch der Entstehung aus nationalem Boden: die pietätvolle Rücksicht auf unsern Glauben, die ehrlich moralische Richtung und den Anschluss an die Geschichte, die dem Deutschen als teuerste Wissenschaft gilt. Weit entfernt Cartesianer zu sein, hat er vielmehr inhaltlich und der Hauptsache nach Leibnizische Gedanken mit eigenen verbunden und den Erfahrungsthatsachen eine solche Bedeutung zugestanden, dass der reiche Strom psychologischer Kleinarbeit sich in der Folge ergiessen konnte, ohne die Schranken seines Systems völlig zu zersprengen.

---

[1]) Zur Geschichte dieser Methode vgl. FÜLLEBORN, Beiträge zur Gesch. der Philos. 1795, II, 108—130.

4. Die ältere Schule Wolffs.

a) Unbedingte Anhänger Wolffs.

Ein Mann wie Christian Wolff musste viele Schüler finden. Denn war auch anfangs seine Lehre als „chinesischer Panegyricus“ und Atheismus verabscheut worden, so kam doch bald eine Zeit, in der die Gründlichkeit und Besonnenheit dieser Philosophie sie zum Modestudium machte. In Berlin bildete sich 1736 ein Klub Wolffischer Philosophen; in Gotha war die Herzogin Luise mit ihren Damen ein ähnlicher Mittelpunkt; es entstand die bekannte Gesellschaft der Alethophilen; und LUDOVICI wusste bereits gegen 250 Bekenner zu nennen. Freilich dauerte das Siegesfest nicht lange an, eine Abschwächung trat bald ein, und heute wird der „König der Pedanten“ selbst von denen verspottet, die ihn nicht kennen. In der Zwischenzeit jedoch zwischen den beiden Extremen erfreute sich die Wolffische Lehre einer kaum glaublichen Ausdehnung. Mehr als hundert Schüler arbeiteten noch zu Lebzeiten des Meisters an der Ausgestaltung und Verbreitung des Systems; *„ils formèrent“*, wie MIRABEAU[1]) sagt, *„. . . ceux qui ont formé, par leurs écrits, le reste de l'Allemagne.“*

Der Hauptgrund hierfür liegt in dem unbegrenzten Ansehen Wolffs.[2]) Er ist der „Philosoph schlechtweg“. „Er verdient in der That den Namen eines Lehrers von ganz Deutschland, und man kann ihn gar füglich mit der Sonne vergleichen“, hiess es nach seinem Tode in einer angesehenen Zeitschrift, und von den vierzig Quartanten des Meisters behaupteten seine Anhänger, dass sie „der Dauer der Welt trotzen“ würden. Die Wolffianer

---

[1]) *De la monarchie prussienne*, London, 1788, I, 79.

[2]) Quellen für das Verständnis der Stellung Wolffs, ausser den bereits erwähnten: Deutsches Museum, 1779, S. 264; Chr. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, 1841, S. 98 ff.; Allg. teutsche Bibliothek LXXXI, 506; REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens, 1789, S. 2; RITTER, Gesch. der Philos., 1853, XII, 518.

fühlten in sich ein ähnliches Bewusstsein, wie es Friedrich II. als Kronprinz zeitgemäss in seiner Antwort auf Wolffs Widmung seines „Naturrechtes“ an ihn ausgedrückt hatte: *„c'est aux philosophes à être les précepteurs de l'univers et les maîtres des princes . . . . Ils doivent découvrir et nous pratiquer.“* Der grosse König empfahl noch lange nach Wolffs Tode dessen Logik angelegentlichst, obgleich er für den Fehler der Umständlichkeit in vielen Wolffischen Schriften keineswegs blind war.[1]) Wenn nun eine Lehre eine solche Macht ausübt — wir werden es später an Hegel wieder bestätigt finden —, so können die unmittelbaren Nachfolger des Begründers unmöglich eigene Gedanken zur Geltung bringen.

Es lohnt demnach nicht, alle Variationen über das bekannte Thema anzuhören. Wir begnügen uns mit wenigen Proben. Da ist Ludwig Philipp Thümmig, ein armer Geselle, der sich erst durch „Famulieren“ den Unterhalt erwarb, dann auf Wolffs Verwendung in Halle und am Kasseler Collegium Carolinum Professuren erhielt und schliesslich noch Pagenhofmeister wurde. Sein bekanntestes, aber mageres und schlecht geschriebenes Werk: die *Institutiones Philosophiae Wolfianae* (1725), wurde vielfach als akademisches Lehrbuch benutzt. Thümmig bekennt sich darin als völlig von Wolff abhängig, erwähnt des öftern den *stylus Leibnitianus* und rühmt den grossen Franzosen Descartes. Immerhin erscheint einiges als bemerkenswert. Bereits sieben Jahre vor der Veröffentlichung der *Psychologia empirica* ist hier (I, 115) auf Grund der Wolffischen Anweisungen die Doppelteilung in empirische und rationale Psychologie[2]) und zwischen den entsprechenden Abschnitten ein Parallelismus streng durchgeführt, damit deutlich werde, „dass einerlei Sache auf zweierlei Art vorgetragen wird.“ Ferner bleibt in den Institutionen die prästabilierte Harmonie ganz beiseite und macht den Thatsachen der physiologischen Begleitvorgänge Platz. Sehr hübsch erläutert Thümmig den Unterschied zwischen intuitiver (Sach-) Erkenntnis und symbolischer (Zeichen-) Erkenntnis; aus den Beispielen für diese sieht der Pagenhofmeister hervor: *in arte saltatoria signa saltationum quae ingeniosus*

---

[1]) Zeller, Friedrich der Gr. als Philosoph, 1886, S. 9 und 192.

[2]) Eine zu Giessen und Frankfurt 1726 erschienene *Diss. de aequilibrio mentis et corporis* von Joh. M. Verdries verspricht im Titel, dass Einbildungen und Affekte *ex genuinis principiis declarantur et ad experientiae ac rationis leges expenduntur.*

quidam Gallus Feuiller invenit. Machen wir im Vorübergehen noch auf eine eigentümliche Nuance in der Lust-Erklärung aufmerksam: *voluptatem percipimus ex similitudine imaginis cum suo prototypo, in qua perfectio eius consistit* (I, 142), so können wir jetzt zum Schluss, zur Unsterblichkeitslehre, eilen. Ihr hat Thümmig seine mehrfach aufgelegte *Diss. de immortalitate animae* gewidmet. Er fragt sich: weshalb sollen jemals die Vorstellungen aufhören thätig zu sein? Die Seele hätte dann ja ihre langsam erworbenen Fähigkeiten umsonst besessen; auch sind die materiellen Ideen (Hirnprozesse) für die vom Leibe getrennte Seele nicht mehr nötig. Jedoch erinnert sich der Mensch auch nach dem Tode seines früheren unvollkommeneren Zustandes und kann für die Thaten seines irdischen Daseins belohnt und bestraft werden.

Mehr Schwierigkeiten enthielt das Problem der Unsterblichkeit für Bilfinger. Georg Bernhard Bilfinger, in den zwanziger und dreissiger Jahren Professor in Tübingen,[1]) hat in seinem Hauptwerk[2]) redlich, aber vergebens mit den Widerhaarigkeiten der Annahme einer seelischen Fortdauer gekämpft. Die psychophysische Hauptfrage beantwortet er mit der Leibnizischen Lehre, die Willensfreiheit leitet er nicht aus der Definition der Seele, sondern auf Umwegen ab, die Thatsache des menschlichen Leibes deduziert er aus der Thatsache verworrener Vorstellungen, d. h. er spielt Leibniz gegen Berkeley aus. Ohne schroffe Trennung der Methoden bestimmt er die Seelenlehre als *scientia de anima humana, quatenus, quae per experientiam de illa cognovimus, ex conceptu aliquo generali possunt legitime deduci et intelligi.* (*Diluc.* S. 225.) Die Aufgaben der Psychologie sind bei ihm ganz annehmbar gegliedert. Zunächst sollen die Erscheinungen durch sorgfältige Beobachtungen und Versuche erforscht, alsdann aus einer Vergleichung der Thatbestände gewisse Regeln abgeleitet, und schliesslich die so gefundenen Kräfte zu einer allgemeinen Idee zusammengefasst werden, von der sie abhangen. Wir können auch heute noch Bilfinger zustimmen, wenn er sagt (*Diluc.* S. 226): *„Scio, quam paucae sint observationes; quam nulla fere experimenta; quam sit ille, qui in usu est animo suo attendendi modus, contrarius regulis, quas de experientia caute instituenda*

[1]) Interessante lebensgeschichtliche Mitteilungen in Gustav Schwabs kl. prosaischen Schriften, 1882, S. 83—120.

[2]) *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana . . . . Tubingae*, 1725 (und öfters). Die *Theses psychologicae* bilden den dritten Abschnitt.

tradit sanior logica . . .", weniger freilich, wenn er zur Ergänzung der bisherigen Weise die Einführung einer naturwissenschaftlichen Methode verlangt. Diese Forderung hat ihm Hollbachs Lob eingetragen; wir spenden es ihm lieber wegen seiner grossen Belesenheit und seines lebhaften Vortrages.

Weit mehr als über den halb vergessenen Bilfinger liesse sich über den Wolffianer Gottsched berichten. Von allem Ästhetischen und Litterarischen abgesehen — davon zu sprechen ist später noch Gelegenheit — hat Gottsched sich um die Genauigkeit der philosophischen Kunstsprache recht verdient gemacht. So tadelt er, indem er übrigens bewegliche Klage über die Ungeduld der „meisten heutigen Leser" führt, an Helvetius, dass er das Wort *esprit* bald für den ganzen Geist des Menschen, bald für den Verstand, bald für den Witz gebrauche. Alsdann hat er die Systematik der Philosophie nicht unbeträchtlich gefördert. Doch haben wir es ja nur mit dem Psychologen zu thun und zunächst dessen geschichtliche Stellung festzulegen. Gottsched führt von den vollständigen zu den unvollständigen Anhängern Wolffs, da er in der Frage der prästabilierten Harmonie von der Bejahung zur Verneinung fortschritt. Als er bei seiner Habilitation in Leipzig die prästabilierte Harmonie verteidigte, ereiferte sich der eine Opponent so sehr dagegen, dass er schliesslich Thränen vergoss, die bei der studierenden Jugend grossen Eindruck machten. Nachher ist Gottsched selber davon zurückgekommen. In seinen *Vindiciae systematis influxus physici* (1727—1730) stellte er drei Disputationen zusammen, von denen die erste Geschichtliches enthält, die zweite gegen die *spiritus animales* des Descartes und den Occasionalismus gerichtet ist und die dritte die Leibnizische Theorie bekämpft. Dieselbe Abkehr in dem sonst ganz auf Leibniz, Wolff und Thümmig fussenden Hauptwerk: Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darin alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung, in zween Teilen abgehandelt werden. Das Buch, 1734 erschienen, erlebte bereits 1762 die siebente (von uns benutzte) Auflage. Diese Zahl ist von entzückender Beredsamkeit.

Der vierte Teil der Gottschedschen Weltweisheit, die Geisterlehre, bespricht die unkörperlichen Substanzen und zerfällt in zwei Abschnitte,

„deren erster von den Kräften und Wirkungen der Seelen und Geister handelt, der zweite aber ihr Wesen und ihre Natur erklärt." (I, 473.) Die empirische Psychologie beginnt mit einem fast komischen Beweis für das wirkliche Dasein unserer Seele: Alles was gedenkt das ist wirklich vorhanden — Nun aber gedenken wir wirklich, teils an uns, teils an andere Dinge — Daher sind wir auch wirklich vorhanden. Dann folgen die sattsam bekannten Definitionen für Empfindung und Einbildung, Verstand und Beurteilungskraft, Vernunft und Erfindungskraft, Begierde und Affekt, Wille und Freiheit. Die rationale Psychologie hebt an mit dem Wesen der Seele, geht durch die Begriffe der empirischen Psychologie hindurch und schliesst mit Erörterungen über das Verhältnis der Seele zum Leibe, über Unsterblichkeit und Tierseele. Das Bewusstsein mache das Wesen des Seelischen aus, und kein Körper könne Bewusstsein haben d. h. sich von den Körpern ausser sich unterscheiden. Recht geschickt wird dann ein ganz moderner Gedanke formuliert: „ . . . . wenn etwas zusammengesetztes oder etwas ausgedehntes dächte, das aus hundert Stäubchen bestünde oder in dieselben teilbar wäre: so würde sich's fragen, ob nur eins davon den ganzen Gedanken hätte? oder ob jedes von ihnen so gedächte? Ist dieses, so sind ja hundert Seelen anstatt einer da; ist aber jenes, so sind ja neun und neunzig Stäubchen umsonst." (I, 526 f.) Das Denken (im Sinne von Vorstellen) ist die Grundkraft der Seele, und alle übrigen Kräfte werden nur der Deutlichkeit halber von einander abgesondert.

b) Bedingte Anhänger Wolffs.

Christian Wolff hatte den tiefen Gedanken von der seelischen Beschaffenheit und Gleichartigkeit der Monaden preisgegeben. So musste in seiner Schule die Hypothese des physischen Einflusses wieder zu Ansehen gelangen, und wo das der Fall ist, sprechen wir von unvollkommener Zugehörigkeit zur Schule. Von solchen Wolffianern sei nach Gustav Reinbeck[1]) jener Heinrich Winckler[2]) genannt, den sein Lehrer Rüdiger gegen Wolff gehetzt, aber gerade dadurch zur genaueren Lektüre der Wolffischen Schriften bestimmt hatte, woraus sich dann eine ehrliche Bewunderung entwickelte. Hierher gehört Johann Georg Abicht, sonst durch Schulgenügsamkeit ausgezeichnet, Verfasser einer Schrift *De commercio animae et corporis* (1729), und vor

---

[1]) Über Reinbecks merkwürdige Schicksale vgl. Zschr. des Vereins für Hamb. Gesch. 1847, II, 518.

[2]) *Institutiones philosophiae Wolfianae.* Die von uns benutzte Aufl. Leipzig, 1762.

Allen Martin Knutzen, der den grossen Streit 1735 für viele Zeitgenossen zum Abschluss brachte. Nach Knutzens Meinung sind alle erfahrungsmässig gegebenen Beziehungen zwischen Geist und Körper durch die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Vorstellungen und den Bewegungen der Nervenflüssigkeit in dem *sensorium corporis* oder dem *primum corporis mobile* bedingt. Die bewegende Kraft oder die Fähigkeit der Seele, die den Willensimpulsen entsprechenden körperlichen Bewegungen hervorzubringen, ist aus der vorstellenden Kraft ableitbar, denn diese enthält das Streben, neue sinnliche Wahrnehmungen in sich zu erregen. (*Systema causarum* § 45.)

Indem wir in der Aufzählung fortfahren, beschäftigen wir uns zunächst mit dem in Halle und in Hamburg lebenden Arzt Johann August Unzer (1727—1799). Dieser von den Zeitgenossen hochgeschätzte philosophische und medizinische Schriftsteller hat als neunzehnjähriger Jüngling (1746) drei Bücher veröffentlicht: „Gedanken vom Einfluss der Seele in ihren Körper", „Gedanken vom Schlafe und denen Träumen, nebst einem Schreiben an N. N., dass man ohne Kopf empfinden könne" und eine „Neue Lehre von den Gemütsbewegungen". Alle drei verraten die stürmische Ungeduld und den Radikalismus der Jugend. So hebt gleich die erste Schrift folgendermassen an: „Was ist wohl denen Gelehrten jemals so teuer zu stehen gekommen als die Untersuchung des Wesens der Seele und des Grundes ihrer Veränderungen? Man überlege nur die mühsamen Beschäftigungen der Gelehrten, die Plünderung der Sprachen, den Zwang der Fantasie, und öfters die Hintansetzung der natürlichen Vernunft, um der Seele einen würdigen Zunamen beizulegen. . . . Die niederträchtigen Beschäftigungen der Arzneiverständigen und Naturforscher, zweier Arten von Leuten, welche nur ihren Fleiss auf die Untersuchung der Körper, solcher Dinge wenden, welche sie sehen können, gehören nicht unter die erhabenen Bemühungen der übrigen Weltweisen. Wo findet man in der Naturlehre wohl einen einzigen so subtilen Begriff, den nicht ein nur gesunder natürlicher Verstand fassen könnte?" [1]) Dieser Angriff ist ebenso heftig wie schlecht begründet. Denn Unzer hat nur sehr unzulängliche Vorstellungen von den ihm vorliegenden Philosophemen: mit unwandelbarer Gemütsruhe berichtet er von Leibniz, „er war ein Dualist und behauptete also, dass der Mensch aus einem Körper und einer Seele bestünde, welcher er den Namen einer Monade beilegte". (20.) Die prästabilierte Harmonie sei keine

[1]) Ähnlich die Vorrede zu den Ersten Gründen einer Physiologie, 1771. Vgl. auch die energische Ablehnung der rationalen Psychologie im „Arzt", 1769, II, 291.

Lösung des psychologischen Grundproblems, ebensowenig Meiers[1]) (bald zu besprechende) Lehre vom idealen Einfluss, da sie den Influxionisten eine Meinung unterschiebt, die Niemand hat (117). Die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper stehe unzweifelhaft fest, sobald man den richtigen Begriff der Kausalität zu Grunde lege. (60 ff.) Um die innige Verbindung des Physischen und Psychischen zu erweisen, werden merkwürdige Erfahrungen von unserem Autor herangezogen. „Ein Kind, welches an einer diebischen Amme sauget, ist zur Dieberei geneigt. Wenn die Amme eine geile Person ist, so hat das Kind eine Neigung zur Hurerei: und dieses ist so gewiss, als dass es einen Menschen gegeben, welcher, da er schon erwachsen war, dennoch des Nachts den Urin in das Bette gelassen, welches man von keiner andern Ursach herzuleiten weiss, als weil seine Amme diesen Fehler an sich gehabt". (108.) — Wenn nun ein teils idealischer, teils physikalischer Einfluss besteht, so fragt sich nur noch, ob die Seele alle Veränderungen ihres Körpers bewirkt oder bloss einige. Unzer entscheidet sich mit dem philosophischen Arzte Stahl für das erste, giebt aber zu, über die Art und Weise dieser Wirkung nichts zu wissen.

Die „Gedanken vom Schlafe" enthalten neben Allgemeinheiten über die gegenseitige Ergänzung von Empfindung und Vernunft den Grundgedanken, dass man von willkürlichen Bewegungen auf Vorstellungen zurückschliessen könne. „Je weniger ich mir einer Vorstellung bewusst bin, desto dunkler ist sie. Nun bin ich mir meiner im Schlafe sehr wenig bewusst, also habe ich darin dunkle Vorstellungen" (25). Dieser an sich läppische Beweis gewinnt Wert durch seine rein empirische Haltung. Der sonst übliche Schluss ging nämlich von dem metaphysischen Satz aus, dass die Seele immer denken müsse, konstatierte alsdann die Abwesenheit des Bewusstseins im Schlafe und folgerte nun einen Zustand dunkler Vorstellungen; Unzer dagegen beschränkt sich auf die Thatsachen der Bewegung und Vorstellung. Zu den willkürlichen Bewegungen rechnet er selbst das Atemholen und fragt: giebt es einen Zustand, in dem ein Mensch lebt und keinerlei willkürliche Bewegungen macht, mit andern Worten, giebt es einen vollkommenen Schlaf? „Ich kann nicht anders sagen, als dass die junggeborenen Kinder im Mutterleibe einer solchen vollkommenen Ruhe geniessen." (26.) Denn es ist „ein ungeborenes Kind zu einer gewissen Zeit in den Umständen, dass es weder Vorstellungen weder willkürliche Bewegungen noch Empfindungen hat" (37).

---

[1]) Dem „Hochedelgeborenen und hochgelahrten Herrn Professor" G. F. Meier hat Unzer später (1750) seine philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers gewidmet. J. G. Krügern ist die Abhandlung vom Seufzen (1747) zugeeignet. Beide Autoren werden in Unzers Zeitschrift „Der Arzt" oft genannt.

Unter den späteren Schriften Unzers sind die Ersten Gründe einer Physiologie (1771) hervorzuheben. Sie enthalten viel Psychologisches. Besondere Beachtung verdient die Durchführung der Lehre von der Gehirnlokalisation: nach Unzer „wird nicht von jeder Vorstellung das ganze Gehirn, sondern nur ein gewisser Ort oder Teil, der die materielle Idee dazu formiert, in Wirkung gesetzt“ (117). Ausserdem sei die Einteilung der Affekte nach den vier Trieben der Selbsterhaltung, Selbstverteidigung, Fortpflanzung und Kinderliebe (240), sowie die Annahme seelenloser Tiere erwähnt (627). — Die grösste Verbreitung erlangte „Der Arzt, eine medizinische Wochenschrift von J. A. Unzer“. Diese erste populär-medizinische Wochenschrift Deutschlands begann 1759 (60) zu erscheinen und kam zuletzt in einer vom Verfasser selbst besorgten Auflage 1769 heraus. Es fehlt wohl kein Kapitel der empirischen Psychologie darin (vgl. IV, 552); allein, die Form der Darbietung zerstört jeden Zusammenhang, denn es handelt sich um kleine und kleinste Mitteilungen, die das Theoretische hinter dem Faktischen und Anekdotenhaften zurücktreten lassen. Auch im „Arzt“ finden wir Untersuchungen über die Seelen der Tiere. Das Ergebnis lautet: „Gleichwie ich nun glaube, dass alle diese Gründe den Gedanken ungemein wahrscheinlich machen, dass ein grosser Teil der tierischen Schöpfung unbeseelt sei, und ohne Vorstellungskraft, bloss durch den Mechanismum seines Sensorii dirigiert werde, so bin ich auch der Meinung, dass selbst die Tiere, welche dazu bestimmt sind, von einer denkenden Kraft regiert zu werden, in manchen Fällen, und besonders in ihrem unvollkommenen Zustande, entweder garnicht denken oder doch alle ihre zum Leben und zur Erhaltung nötigen Bewegungen von der Vorstellungskraft unabhängig verrichten können.“ (IV, 190/1.) Mit solchen Tieren oder Zuständen, bei denen lediglich Reaktionkomplexe und keine eigentlich seelischen Thätigkeiten vorliegen, kann nach Unzer das embryonale Leben verglichen werden, denn es ist ihm nunmehr gewiss, dass eine Frucht im Mutterleibe „Gefühl“ habe. In diesem Zusammenhange erörtert er eine eigentümliche Eigenbewegung des Gehirns und die Beziehungen zwischen Nervmuskelerregbarkeit und Empfindung — Probleme, die uns später begegnen werden. Auch die physiologische Seite der Gefühle wird scharf beleuchtet: „Lust und Unlust verändern die Lebensbewegungen“, d. h. Kreislauf und Herzthätigkeit (IV, 38). Lust und Unlust bilden mit den Vorhersehungen die wesentlichen Teile aller Begierden und Verabscheuungen. Die Vorhersehungen sind mit denselben Bewegungen im Körper verbunden, wie „die vorhergesehenen Empfindungen künftig haben werden. Da nun in den Leidenschaften die vorhergesehenen Empfindungen gerade die Gegenstände sind, aus deren Anschauen wir in Vergnügen oder in Unlust versetzt werden, so ist es notwendig, dass sie auch diejenigen Bewegungen im Körper hervorbringen, welche mit

den zukünftigen Empfindungen vergesellschaftet sein würden. Man kann solchergestalt das allgemeine Gesetz vom Einflusse der Leidenschaften in unsern Körper festsetzen: dass sie die Lebensbewegungen vermehren und zugleich ebensolche Bewegungen in unserm Körper hervorbringen, als die in der Leidenschaft vorhergesehenen Empfindungen künftig haben würden; sie mögen nun dereinst wirklich erfolgen oder nicht." (IV, 554.)

Unzers spätere Arbeiten haben uns zu weit hinausgelockt; wir müssen wieder in die Betrachtung des ersten Zeitraums zurückkehren. Diesem Zeitraum der Begründung gehört ohne Abzug an Samuel Christian Hollmann. Er war ursprünglich ein Gegner Wolffs gewesen. Durch sorgfältiges Studium der Wolffischen Schriften wurde er jedoch aus einem Saulus ein Paulus und behielt nur in einigen Punkten, z. B. in betreff der vorherbestimmten Harmonie, seine eigene Meinung.[1]) Gegen die prästabilierte Harmonie wandte er ein, dass sie die Freiheit aufhebe. Ihre ursprüngliche Grundlage, die Monadologie, erschien ihm als eine Fabel: „dichterische Fabeln glaube ich zu hören, so oft ich von diesem System lese oder höre"; dem System selbst warf er vor, dass es nicht erklären könne, woher die oft so zusammenhanglosen Vorstellungen in der Seele entständen. Der Briefwechsel, den er darüber mit Bilfinger[2]) führte und der ihn schliesslich von der Verkehrtheit seiner Polemik überzeugte, enthält auch manch andere bemerkenswerte Auseinandersetzung über psychologische Dinge. So hatte er nicht eingesehen, wie unzählige dunkle Vorstellungen in unserer Seele sein können und eine klare Vorstellung zu Stande bringen, ohne dass wir uns der dunklen bewusst sind. Bilfinger macht nun auf das Sonnenlicht aufmerksam und behebt dadurch seinen Zweifel: alle Welt hat sieben verschiedene Farben zusammen gesehen, wo niemand vor Newton etwas anderes als einfaches Sonnenlicht zu erblicken vermeinte. Die klare Vorstellung, lehrt Hollmann des weiteren, bildet nur einen Teil des Denkens, den *intellectus*; der andere Teil ist die *voluntas*. Von dem rein seelischen Willen sind die *nisus* und *tendentiae* zu unterscheiden, die den Willen im Körper begleiten und allein durch physiologische Einwirkungen (Müdigkeit, Medikamente) zu beeinflussen sind. Die persönlichen Unterschiede der Menschen von einander sind vornehmlich in dem Körper begründet, ja, ob überhaupt individuelle seelische Differenzen bestehen, erscheint dem zum Materialismus und Skeptizismus hinneigenden Philosophen etwas zweifelhaft.

---

[1]) Die psychologischen Hauptschriften Hollmanns sind: *De stupendo naturae mysterio diss.*, I, 1722, II, 1723; *De harmonia inter animum et corpus praestabilita*, 1724; *Institutiones philos.*, 3 Bde., 1727—34; *Institutiones pneumatologiae et theologiae naturalis*, 1741; *Pneumatologiae, psychologiae et theologiae naturalis paullo uberior pertractatio*, 1780.

[2]) *Bilfingeri et Hollmanni epistolae amoebeae de harmonia praestabilita*, 1728.

Wer starke Gleichnisse liebt, könnte sagen, dass wir ein Schlachtfeld toter Gebeine durchschreiten. Und doch fehlt es dieser Wahlstatt erschlagener Gedanken nicht völlig an fortwirkendem Leben. Der Mann, der jetzt zu nennen ist, hat Kant und damit die gesamte neuere Philosophie beeinflusst: Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Lehrbücher sind etwas dickflüssig und mit drolliger Vorliebe für lateinische Neubildungen[1]) geschrieben; der Gedankengang ist scharf zugespitzt und zusammengedrängt, meist dichotomisch und so ausgiebig gegliedert, dass sechs Alphabete nicht zureichen; augenscheinlich ist der Wunsch vorhanden, in möglichst wenig Worten möglichst viel zu sagen. Eben deswegen aber fehlt öfters die Deutlichkeit. So in der Theorie vom „idealen Einfluss", die auf Leibnizens universelle Ausdehnung des *accord mutuel* zurückgreifen[2]) und die Hypothese des natürlichen Einflusses widerlegen soll. Es existiere eine Wechselwirkung der Monaden auf einander: jede Einwirkung, die eine Substanz von einer anderen erleide, werde wieder durch die eigene Kraft jener hervorgebracht. In gewissem Umfange wirke also auch der Körper auf die Seele, aber diese verhalte sich dabei nicht leidend, sondern bringe aus eigener Kraft Modifikationen des Vorstellungsverlaufes hervor. Die Vermittelung werde von den materiellen Ideen übernommen.[3]) — Mehr Anerkennung verdient, dass Baumgarten die (auf unglaublichen Umwegen bewiesene) Substantialität und Einfachheit der Seele sehr streng fasst; leugnet er doch sogar, hierauf gestützt, die thatsächlichen Beziehungen der Seelenvermögen, „weil doch nur eine Substanz eigentlich handeln könne".[4]) Aus der persönlichen Natur der Seele soll sich auch ihre Unsterblichkeit ergeben.[5]) Von Einzelheiten erwähnen wir die verwickelte Darstellung der (äusseren und inneren) Sinnlichkeit und die der Affekte. Der *sensus* repräsentiere entweder die Welt — genauer: Zustände des Leibes — oder den Zustand der Seele; der äussere

---

[1]) In der *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*, 1769, finde ich unter einem Wust von Wortdefinitionen nicht weniger als 91 neue Ausdrücke.

[2]) Vgl. Meiers Beweis der vorherbestimmten Übereinstimmung. 1743.

[3]) Die lehrreichsten Stellen für diesen Verschmelzungsversuch und für die unvollkommene Erfassung des Problems finden sich in der Metaphysik, 3. Aufl., Halle, 1750, §§ 416 u. 449.

[4]) Metaph. §§ 742 f. u. 549. Abweichend: §§ 384 u. 558.

[5]) Metaph. § 781 f. Eine Widerlegung in Basedows Philalethie, 1764, I, 464.

Sinn habe den Grund seiner Undeutlichkeit in der Beteiligung des Körpers, der den Verstand in gewissen Fällen an seiner Funktion, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; die innere Wahrnehmung durch den inneren Sinn werde *„strictius“* Bewusstsein genannt und folge der Regel: *ut sibi succedunt status animae meae, sic se sequantur invicem repraesentationes eorundem praesentium* (§ 541). Baumgartens Affektenlehre ist nicht nur in der Haupteinteilung der Stoa entsprossen, sondern auch in der ausserordentlich feinen Klassifikation dem antiken Vorbild nachgeschaffen. Hiervon eine kleine Probe: *Tristitia ex futuro incertiori metus, imminente timor, timor ex maiori horror, horror ex certo desperatio, ex improviso terror, tristitia ex spei incertitudine pusillanimitas, ex mora cupiti desiderium, ex ante repraesentato ut bonum fastidium est . . .* (§ 686.)

Und nun zu dem, woran man beim Hören des Namens Baumgarten sofort denkt: zur Ästhetik. Mit Wolff unterscheidet Baumgarten die *facultas obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi* als *facultas cognoscitiva inferior* von der *facultas cognoscitiva superior,* die es mit der logischen Erkenntnis zu thun habe. Klingt schon aus dem *inferior* und *superior* die bloss graduelle Unterscheidung hervor, so wird sie mit den Ausdrücken *regnum tenebrarum* und *regnum lucis,* sowie in den folgenden Sätzen laut betont: *Cognitio clara maior est quam obscura. Hinc obscuritas minor, claritas maior cognitionis gradus est.* (§ 520.) Quantitativ indess überwiegen die dunklen Vorstellungen in der Seele (§ 511). Daher ist eine der Logik koordinierte *gnoseologia inferior,* d. h. die Ästhetik, nicht ohne Bedeutung. Am klarsten wird die Stellung dieser neu benannten[1]) Wissenschaft aus der Begriffsbestimmung des Schönen: man stelle sich etwas als schön vor, wenn man die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in eine Sache zu einem Zwecke undeutlich erkenne. Übereinstimmung der Gedanken, Ordnung der Ideen und Objekte, vollkommene Bezeichnung sind die Bedingungen der vollkommenen sinnlichen Erkenntnis oder die *tres cognitionis gratiae catholicae.* Zu den subjektiven Merkmalen des Geschmackes rechnen: gute Beschaffenheit der Sinne, des Verstandes und der Phantasie, Übung, gelehrtes Studium, Begeisterung und Selbstkritik; zu den objektiven Merkmalen des schönen Gegenstandes

[1]) Ästhetik genannt als *scientia cognitionis sensitivae. Αἰσθάνομαι = sentio.*

gehören Fülle, Grösse, Wahrheit, Klarheit, Gewissheit, Lebendigkeit und ihre Harmonie unter einander. Auf diese Hauptteile der theoretischen Ästhetik folgen eine Methodologie und eine Semiotik, während die geplante praktische Ästhetik nicht zur Ausführung gelangt ist.

Baumgartens treuester Schüler, Georg Friedrich Meier, gehört nur noch halb jener älteren Epoche an, die wir augenblicklich behandeln. Die in ihm vollzogene Vereinigung Thomasischen und Wolffischen Geistes kündigt eine nahe Zukunft an. Meiers ganze wissenschaftliche Persönlichkeit ist in dem einen Ausspruch befasst: „ich will die Logik so verständlich machen, dass auch Frauenzimmer und Kavaliere nicht vor ihr zurückschrecken dürften". Meier also rationalisierte und popularisierte, und er hatte ja in den „akroamatischen Schriften" seines Lehrers die beste Gelegenheit zu weitschweifigen Kommentaren und zur empirisch-populären Ausführung. Dementsprechend schrieb er Bücher über Scherze, Ehre, Gemütsbewegungen, Einbildungskraft, Gespenster, Schlaf, Nachtwandeln, Tierseele u. dgl. m. Aber auch ein vollständiges System der Psychologie entwickelte er in seiner Metaphysik[1]), und hieraus wollen wir nun die beachtenswertesten Punkte kennen lernen.

Psychologie, die in die Metaphysik gehört ohne deshalb spekulativ zu sein, ist die Lehre von den Prädikaten der Seele, und zwar hauptsächlich der menschlichen, weil uns bekanntesten Seele; Seele aber ist eine jedwede denkende (Bewusstsein habende) Substanz, die mit einem Körper in der genauesten Verbindung steht. In der empirischen Psychologie sammeln wir alle Erfahrungen, die wir von den Wirkungen und Veränderungen unserer eigenen Seele haben können, und ziehen aus ihnen unsere Schlüsse. Eigentlich, fügt Meier (III, 10) hinzu, darf jeder bloss von seiner Seele aussagen, doch ist die Voraussetzung einer Übereinstimmung zwischen meinem „innern Gefühl" und demjenigen der Mitmenschen wohl erlaubt. Diese Erfahrungsseelenlehre ist leicht fasslich und enthält das Brauchbarste. — Vernünftige Psychologie heisst „diejenige Wissenschaft von der Seele, welche aus dem abstrakten Begriffe von der Seele durch längere und weitläufigere Beweise hergeleitet wird". Sie enthält Argumente für die erwähnte Ausdehnung der individuellen Er-

[1]) Bd. III § 471 ff. Ich zitiere nach den Seitenzahlen der 2. Aufl. (1765.)

fahrung (425) und manche Sachen, die schlechterdings durch die Erfahrung nicht entschieden werden können. Mit augenscheinlichem Bedauern bemerkt unser Philosoph, dass einige schwere Probleme in ihr vorkommen, und er wagt eine ganz revolutionäre Absage an die Spekulation. Er will keiner „unordentlichen Neubegierde fröhnen“ und ein paar neue Meinungen „in diesem Teil der Metaphysik aushecken“, sondern nur auf das „Gründliche und Nützliche“ sein Augenmerk richten. (420.) Ob die Seele körperlich oder nichtkörperlich sei, ist von geringer Bedeutung: denn in beiden Fällen können wir mit gleichem Vorteil und mit gleicher Schwierigkeit die Vermögen und Kräfte der Seele erklären. Selbst die Unsterblichkeit der Seele wird durch einen richtig verstandenen psychologischen Materialismus nicht angetastet. Übrigens lässt sich Meier auf diesen Punkt in seiner Metaphysik nicht näher ein; in älteren Schriften hatte er die Unsterblichkeit nur durch die Güte Gottes begründet, seit 1751 verfocht er einen eigenen Beweis dafür, der sogar zu Streitschriften Veranlassung gegeben hat: da sich jeder endliche Geist etwas von der Welt auf eine ihm eigene Art vorstelle und diese Weltvorstellung ein Mittel zur Ehre Gottes sei, so müsse jeder ewig leben, weil sonst eine Weltseite übrig bliebe, die nichts zur Ehre Gottes beitragen könnte. Untersuchungen über den Sitz der Seele seien „mehr artig und neugierig als nützlich und wichtig“ (460). Auch solle man nicht zu viel über den Ursprung der menschlichen Seele grübeln, denn die Entscheidung hierüber habe nicht den geringsten merklichen Einfluss in die Beförderung und Erhaltung der menschlichen Glückseligkeit, „und weder die Sittenlehre noch die Arzneigelahrtheit noch irgend eine andere praktische Wissenschaft und Kunst hangt von der Untersuchung des Ursprungs der menschlichen Seele ab. Das Praktische in der ganzen menschlichen Erkenntnis erfordert von der Lehre von der menschlichen Seele weiter nichts, als dass sie die verschiedenen Kräfte der Seele aufs genaueste untersuche“. (483.)

Jedoch nicht nur die Menschenseele, sondern auch die Tierseele ist ein würdiger Gegenstand der Forschung. Meiers Tierpsychologie[1]) erscheint uns ungeniessbar. Denn was uns am

---

[1]) Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere. Halle 1749 S. 108 ff. Hiergegen: Prüfung derer Gründe, womit der Herr G. F. Meier . . . die Vernunft der Tiere in diesem und jenem Leben erweisen will . . . Von Joh.

stärksten interessiert, das Problem des Instinktes, das wird in dem Buche garnicht berührt, und der „beinahe poetische Eingang", der übrigens leise an Voltaires *„Micromégas"* erinnert, kann uns nicht dafür entschädigen. Meier tritt für die Vernünftigkeit der Tiere ein, teils mit Beobachtungen über Ameisen teils mit einigen typischen Gedanken der Aufklärungszeit. Die höchsten Tiere brauchten bloss noch sprechen zu können, um den Menschen gleichzukommen; so wie sie sind, sind sie die geschicktesten Pantomimisten auf der Erde: alle Tiere sind beinahe als Kinder zu betrachten, die vor dem Gebrauche ihrer Vernunft sterben. Ein echt empfindsamer Zug! Gegen Descartes und den Materialismus verleiht der Philosoph den Tierseelen nicht nur das ganze sinnliche Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, sondern auch Witz, Dichtungsvermögen, Urteilskraft und die Fähigkeit, den Zusammenhang einzelner Dinge deutlich zu unterscheiden und zu erkennen. „Sie werden ebensowohl toll und verrückt als die Menschen; nur dass es unter ihnen nicht so viele Narren giebt als unter den Menschen". Auch unter ihnen leben verschiedene Köpfe, Genies und Pinsel wie unter den Menschen.

Lenken wir nun zu der eigentlichen Psychologie zurück. Innerhalb der Lehre vom niederen Erkenntnisvermögen ist für Meier bezeichnend die starke Hervorkehrung des physiologischen Subjektivismus: wir sehen z. B. rote Objekte nicht selbst und unmittelbar, sondern ihre Wirkung in unsern Augen und erschliessen daraus die Gegenwart einer wirkenden Ursache. (Metaph. III, 89.) Deshalb nennt der Philosoph die durch die Verbindung mit dem Körper bedingten Vorstellungen oder Empfindungen manchmal Erscheinungen. Gegen Wolff ist ferner die Behauptung gerichtet, dass unsere Empfindungen nicht dem Wirken des Verstandes ihre Brauchbarkeit verdanken, sondern an sich ganz unleugbar, richtig und gewiss seien. Von Baumgarten stammt die moralisierende Bezeichnung des Zustandes verworrener Vorstellungen als eines Zustandes der Finsternis — im Gegensatz zum Reich des Lichtes. Die Nutzanwendung, die sich bereits in den biblischen Ausdrücken verrät, ist nun folgende: während der fromme Mensch nur nach klarer Erkenntnis handelt, ist der gottlose ein Kind der Finsternis. „Wenn ein Mensch", sagt Meier in strafendem Tone, „aller vernünftigen Vorstellungen ohn-

---

Jacob Plitt, 1749. Der Pastor Plitt nahm unzählige Grade des Verstandes an, sprach aber den Tieren selbst den niedrigsten ab und leugnete natürlich auch ihre Unsterblichkeit.

erachtet seine Feindschaft gegen jemanden nicht überwinden kann, so schiebt er die Schuld davon auf eine Antipathie . . . so bekennt er eben dadurch, dass er sich in dem Reiche der Finsternis befinde". (41.) Also Gretchen, zu der Faust in Bezug auf Mephistopheles sagt: „Du hast nun die Antipathie" — befand sich mit ihren „dunklen Vorstellungen" über den Erzfeind im „Reich der Finsternis"! — Zu dem oberen Erkenntnisvermögen leitet nach vielen Zwischengliedern die Aufmerksamkeit über. Mit einem der bei unserem Autor so häufigen Bilder heisst es: „Die Aufmerksamkeit ist gleichsam die Hand, mit welcher die Seele in ihrem Grunde eine dunkle Vorstellung ergreift, sie in die Höhe hebt und dadurch an das Tageslicht bringt. Also besteht die Abstraktion darin, wenn die Seele ihre Hand wiederum abzieht, die Vorstellung wiederum in ihren Grund herabfallen und also verdunkeln lässt". (73/4.) — Die Gesetze der Erinnerung, die Meier aufstellt, sind noch heute mustergültig, weniger behagt uns die Theorie des Dichtungsvermögens oder der Phantasie, wie wir jetzt zu sagen pflegen.

Von den Vorstellungen gegenwärtiger Zustände und Dinge war die Darstellung fortgegangen zu denen vergangener, nunmehr wendet sie sich den Vorhersehungen zu. Dass auch hier die übliche „Regel" formuliert, die Undeutlichkeit und die daraus folgende Zugehörigkeit zum unteren Erkenntnisvermögen betont und die Reduktion vorgenommen wird auf „die Vorstellungskraft der Seele, vermöge welcher sie sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorstellt" (203), braucht ja bloss erwähnt zu werden. Wie die Vorhersehung der Einbildungskraft, so entspricht die Vorauserkennung dem Gedächtnis, indem hier wie dort die Übereinstimmung des Abwesenden mit dem entweder nicht mehr oder noch nicht Vorhandenen hinzutritt. Wenn wir etwas vorauserkennen, bedienen wir uns nach Meier Redensarten wie der folgenden: ja, so wird's sein, die Musik wird schön klingen u. s. f. Erkennen wir aber auch im Traume etwas voraus? Bedeuten Träume etwas? Dies Problem hat Meier mit Vorliebe und an verschiedenen Stellen behandelt. Unnütz zu sagen, dass er es im Ganzen verrationalisiert. Aber auch für die geheimnisvollen Reize der Träume ist er nicht unempfindlich. „Sie glänzen in der Seele, wie der volle Mond in einer heitern Nacht. Freilich wenn wir erwachen, so verblassen sie gegen die Klarheit der Empfindungen wie der volle Mond, wenn der Tag anbricht." (198.)

Ein gutes Verhältnis der intellektuellen Vermögen zu einander macht den „Kopf" oder das „Genie" aus, ganz wie die Proportion „auf der anderen Hälfte unserer Seele" die Gemütsart oder das Herz des Menschen bildet. Die Lehre von den Gemütsbewegungen oder Pathologie[1]) beweist, dass alle Begierden aus einer Erkenntnis entstehen; da

[1]) Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt. 2. Aufl. Halle, 1759. S. 3.

aber nicht jede Erkenntnis zu solchen Neigungen führt, so hat die Psychologie nach Meiers verständigen Auseinandersetzungen zuerst den Zustand der Gleichgültigkeit zu untersuchen. Von hier geht es dann weiter zu dem einfachen Vergnügen und Missvergnügen, d. h. zu der anschauenden Erkenntnis einer einfachen Vollkommenheit und Unvollkommenheit; alsdann zu dem entsprechend definierten zusammengesetzten Vergnügen. Aus dem Vergnügen entsteht die Begierde durch den Hinzutritt der Vorhersehung und des Bewusstseins von der Erreichbarkeit des begehrten Gegenstandes. Sehne ich mich nach Essen, so stelle ich mir den Genuss der Speise als zukünftig und verwirklichbar vor. Das sehr simple Beispiel stammt natürlich von Meier: auf solche niederen Triebe scheint er überhaupt das Begehren beschränken zu wollen. Es fröstelt Einen, wenn man an die Fieberglut der Liebesbegierde denkt und dann Erklärungen wie die folgende liest: „Gesetzt dass mir morgen etwas sehr angenehmes bevorstehe, und dass ich es auch vorhersehe; da ich erkenne, dass es über mein Vermögen geht, die Zeit zu beschleunigen: so werde ich auch nicht begehren, dass der morgende Tag heute kommen soll . . . .“ (Metaph. III, 303.) Die Gemütsbewegungen werden nun ungemein subtil zergliedert: man lese etwa in der angeführten Sonderschrift S. 65 und später S. 75ff. Indem die starken Begierden und Verabscheuungen oder die sog. Leidenschaften hypostasiert werden, treten sie in einen gänzlich verkehrten Gegensatz zur Seele. Die Seele hat eine unmittelbare Herrschaft über die vernünftigen, aber nur eine mittelbare über die sinnlichen Leidenschaften. Heftige sinnliche Leidenschaften bringen die Seele um ihre Herrschaft über sich selbst. Was endlich die Beziehungen der Affekte — ein Wort, das für Meier nahezu dasselbe bedeutet wie Leidenschaft und Gemütsbewegung — zum Körper anlangt, so sagt uns der Philosoph: „die Bewegungen des Körpers sind in den Leidenschaften geschwind, unordentlich, ausserordentlich, sehr veränderlich und laufen wider einander.“

Von den Leidenschaften werden wir zu dem Willen geführt durch die Veränderung der undeutlichen Begierde in die deutliche, und der altbekannte Refrain bleibt uns nicht erspart: „folglich haben wir ein Vermögen, etwas vernünftig zu begehren und zu verabscheuen und dieses nennt man das obere oder vernünftige Begehrungsvermögen oder es ist der Wille.“ (Metaph. III, 343.) Die Freiheit des Willens könne im Ernst nicht bezweifelt werden, denn sie ist die Krone aller Vermögen der Seele, die Königin der Seele, und ohne sie wären Recht und Glückseligkeit unmöglich. Das sinnliche Begehren geht auf Wohlfahrt, das vernünftige Wollen auf Seligkeit; aus beider Vereinigung entspringt das höchste Gut, die Glückseligkeit.

Mit diesem Ausblick beschliessen wir die Übersicht über die Seelenlehre der älteren Wolffianer. Georg Friedrich Meier sprach unverblümt aus, dass die Psychologie noch mehr ins Praktische gewendet werden müsse, und er verschmähte — hierin anders als der Meister — in seinen Schriften nicht die Zier schöner Darstellung. Aber was ihn verhinderte, die Psychologie thatsächlich zur Grundlage einer sittlichen und glücklichen Lebensführung sowie zur ersten aller Wissenschaften zu machen, das war einmal der Umstand, dass er nicht unmittelbar mit dem Leben verkehrte, sondern durch die Vermittelung des bedruckten Papiers, alsdann seine Unterwerfung unter den Intellektualismus, und drittens die damit zusammenhangende Tendenz, die praktische Psychologie als eine Anwendung der theoretischen zu behandeln. Von metaphysischen Überlegungen über das Wesen der Seele und Begriffsbestimmungen oder Einteilungen der Bewusstseinsthatsachen führt kein gerader Weg zum Verständnis jenes Urerlebnisses, das wir Welt nennen. Glaubt wirklich jemand, er könne aus Lehrbüchern der Psychologie seinen Hunger nach Menschenkenntnis stillen? Es ist, wie wenn ein Verschmachtender Baumrinde nagt. —

Wir blicken zurück. Bei den Anhängern Wolffs liegt eine historisch verständliche Vermischung der drei Grundmotive und Seelenauffassungen vor, die die Psychologie ins Spiel gesetzt hatten. Obgleich der von Leibniz gestiftete Zusammenhang mit der Metaphysik sich äusserst schnell abschwächte, so verblieb doch die Seelentheologie als eine Philosophie über die unkörperliche und freie Seele. Die naturwissenschaftliche Neigung war durch die mathematische Methode und den klassifikatorischen Trieb bei Wolff erheblich verstärkt und mit einer moralisierenden Abschätzung der Seelenvermögen verbunden worden; die Seelenkunst hatte sich in dem Gedanken eines schöpferischen Ich, in der Thomasischen Verwertung der Tradition und in dem kulturgeschichtlichen Zusammenhang mit Politik und Hofphilosophie erhalten. Diese Grundlinien werden in der anschliessenden Detailschilderung erkennbar und an einer späteren Stelle (II, 2 d und e) weiter zu verfolgen sein.

---

5. Gegner Wolffs.

a) Andreas Rüdiger.

„Wenn der Herr von Wolff denen, die nicht mit ihm einig sind, socinianische Irrthümer, Einfalt u. s. w. vorwirft, und sie in's Schlaraffenland oder Tollhaus verweiset, so wird es nicht gar zu strenge geurtheilt seyn, wenn ich hin und wieder gesaget, dass fast alle Beweise seiner Hauptsätze unbündig sind".

Christian Ehrenfried Eschenbach war es, der also gegen den König der Philosophie aufzutreten wagte.[1]) Es gehörte Mut dazu, denn wenigstens in Mitteldeutschland herrschte Wolff unumschränkt und tyrannisch. Der erste grosse Kampf war bekanntlich zu seinen Gunsten ausgefallen. Als im Jahre 1723 Joachim Lange ausführte, dass Wolffs Erklärung von Leib und Seele den Menschen zu einem doppelten Uhrwerk mache und alles einer stoischen und spinozistischen Fatalität unterwerfe, dass eine Darstellung Gottes falsch sein müsse, die auch ein Atheist annehmen könne, dass alles Wunderbare aus dem Christentum getilgt werde, da war von Psychologie ebenso wenig die Rede wie bei dem Kampf der Universitäten[2]) miteinander. Aber der zweite, stillere Kampf gegen die Vorherrschaft des Wolffianismus führte auch zu abweichenden Meinungen in Sachen der Psychologie. Zwei Gegenrichtungen entwickelten sich, die in Rüdiger und Crusius gipfeln.

Andreas Rüdiger ist eine jener merkwürdigen und doch nicht eben selten vorkommenden Naturen, in denen scheinbar

---

[1]) In dem Vorwort zur „Kritik von einer Metaphysick oder Hauptwissenschaft". Dieser Eschenbach (1712—1788, Prof. der Medizin, Mathematik und Philosophie in Rostock) ist nicht mit dem bairischen Eschenbach zu verwechseln. Vgl. Hamb. Nachr. aus d. Reiche der Gelehrs., 1758, I, 81.

[2]) Typische Beispiele in Ludovicis Ausführl. Entwurf einer vollst. Historie der Wolffischen Philos., 1738, III, 136 u. I, 239 ff.

widerstreitende Eigenschaften sich unlöslich mit einander verbinden. Einen Mystizismus von reinstem Wasser finden wir bei ihm neben tiefdringendem Scharfsinn; bald erscheint er uns als ein Feuergeist, dem die Welt der Menschen zu klein ist, bald sehen wir ihn mit unsäglicher Geduld an logischen Quisquilien herumbosseln; teils schreibt er klar und lebendig, teils bedient er sich eines recht gewundenen Stils. Ebenso schwankend sind seine Angriffe auf die Wolffische Philosophie: anfänglich richten sie sich mehr gegen die überkommenen Voraussetzungen, beispielsweise gegen die mathematische Methode, die für das Mögliche, aber nicht für das Wirkliche d. h. für Philosophie passe, später wenden sie sich gegen eigentümliche Gedanken des Marburger Meisters.[1]) Dass er der Doktrin vom physischen Einfluss beipflichtet, versteht sich. Ebenso leicht begreifen wir, dass die *spiritus animales,* Lockes Unterscheidung von Sensation und Reflexion und alle Beweisgründe gegen die angeborenen Ideen hier auftauchen. Aber neu ist die Rückführung des *praeiudicium Leibnitio-Wolffianum* auf eine vermeintlich falsche Auffassung vom Wesen der Seele. Man habe, so urteilt Rüdiger, schon frühzeitig durch irrige Auslegung des Aristoteles den Begriff des Körpers als eines ausgedehnten Wesens bekommen, die Ausdehnung indessen sei bloss das Merkmal der Materie und dem Körper gebühre die Eigenschaft der Elastizität. Die Seele als göttliches Geschöpf müsse ausgedehnt und in diesem Sinne materiell sein. Das bedeute nicht etwa ihre Zusammengesetztheit oder Körperlichkeit; denke man sie sich vielmehr (mit Aristoteles) als Form des Körpers und von diesem abstrahiert, so sei sie *in abstracto* immateriell.[2]) — Diese verzwickte Theorie entspringt genau so wie die entsprechende Lehre Tertullians dem Wunsche, nachzuweisen, dass die Seele Wirklichkeit, „ein wahrhaftig Geschöpf Gottes und nicht ein bloss *abstractum metaphysicum* oder Menschengedanke sei". Ausserdem soll sie im Stande sein die

---

[1]) Hauptschriften Rüdigers: *Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media ad utramque homininis felicitatem ducens. Francof. ad Moen.* 1716. Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele . . . . Leipz. 1721. Die übrigen Bücher sind in psychologischer Hinsicht nicht so wichtig; die gegen „Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele" gerichtete Schrift war mir trotz mannigfacher Bemühungen unzugänglich.

[2]) Über die Zusammensetzung der Körper aus „ohnmächtigen Teilen" und den hieraus fliessenden Unterschied zur Seele vgl. Anweisung S. 68 ff.

prästabilierte Harmonie hinfällig zu machen, durch welche Wille, Freiheit und Sittlichkeit aufgehoben würden.

In allen organischen Wesen ist nach Rüdiger Geist enthalten; soweit der Geist als Seele Ideen empfängt, ist er vergänglich, soweit er als Verstand Ideen hervorbringt, formt er den Körper und überdauert ihn.[1]) Die Unsterblichkeit wird unter dem Banne der Sprachverführung daraus erwiesen, dass „die Seele durch einen von Gott gegebenen Trieb versichert ist, dass eine Seligkeit sei". (Anw. S. 57.) Gott will die Seele erhalten, und dem gegenüber „liegt nichts daran, ob die Seele nach ihrer eigenen Natur sterblich oder unsterblich sei" (S. 59). Das Hauptargument[2]) besteht also in dem natürlichen und nur dem Menschen verliehenen Triebe nach einer Glückseligkeit, die in der Erdenmischung von Lust und Unlust nicht gegeben ist. Lust nämlich ist nicht von Unlust zu trennen, da jeder Lust die Unlust noch unerfüllten Strebens vorangeht. Ausserdem unterscheidet Rüdiger zwischen Leibeslust und Seelenlust (S. 6 ff.); ferner auf der theoretischen Seelenseite zwischen Erinnerungs-, Dichtungs- und Urteilungskraft *(memoria, ingenium, indicium)*. Er nähert sich der Einsicht, dass das Urteilen eine analytische Funktion ist; er eignet der Seele eine Wahrsagungskraft zu, gegenwärtige Dinge, die sich aber in unserer Abwesenheit zutragen, zu erkennen; und er erkennt ein besonderes Gefühl für das Wahre an. Das Seelenleben der Tiere schätzt er nicht sehr hoch ein, leitet vielmehr das Meiste aus einer körperlichen Bewegungskraft *(virtus mechanica)* ab: die Freude eines Hundes z. B. beim Wiedersehen des Herren ist blosser Schein und die Bewegungen des Schwanzes und Kopfes entstehen aus der rein körperlichen Begierde zu fressen, „dessen er sich bei seines Herrn Gegenwart erinnert". (S. 88.)

Wichtiger indessen als solche Einzelbestimmungen ist die Thatsache, dass Rüdiger allerorten einen nur theologisch gemilderten Empirismus lehrt. Er ist nicht umsonst ein Schüler des Thomasius gewesen. Erfahrung ist die einzige Quelle, praktischer Nutzen das einzige Ziel der Philosophie; Klugheit und Leben in der Gesellschaft gelten als bevorzugte Gegenstände

---

[1]) *Phys. divina* S. 160 f., 165.

[2]) Nebenher werden andere Erfahrungen zu Hülfe genommen, z. B. dass Menschen im Todeskampfe besondere Fähigkeiten der Ahnung und Fernwirkung entfalten.

der wissenschaftlichen Untersuchung. Wenn Rüdiger einmal eine Sammlung von Geschichten der Liebenden und der Diebe verlangt, so kündigt sich hierin wiederum das Programm der späteren Popularpsychologie an. Anderseits hat die Theorie von der Ausdehnung der Seele auf Creuz, Basedow und Tetens gewirkt. Endlich ist durch Rüdigers Schüler Adolf Friedrich Hoffmann (1703—1741) der Widerstand gegen die Schulphilosophie auf Crusius übergegangen.

b) Christian August Crusius.

Christian August Crusius, geboren am 10. Januar 1715 (1712?) und gestorben am 18. Oktober 1775, hat seine Kraft teils als Theologie- und Philosophie-Professor der Universität Leipzig, teils als Kanonikus und Prälat dem Stifte Meissen gewidmet. Seine psychologischen Lehren finden sich in der Anweisung vernünftig zu leben (2. Aufl. 1751) und dem Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten (3. Aufl. 1766); recht übersichtlich hat sie Justus Elias Wüstemann dargestellt in der Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des H. D. Crusius (Wittenberg, 1757).

Die geschichtliche Stellung dieses Philosophen ist gegeben einerseits mit der freilich nicht streng durchgeführten Gegnerschaft gegen Wolff, anderseits mit der so begründeten Wirkung auf Kant. Crusius wendet sich scharf gegen die Schulphilosophie, die den ohne Supranaturalismus unmöglichen Lehrbegriff der christlichen Kirche zerstöre; er schränkt den Satz vom zureichenden Grunde ein; er ergänzt den Satz des Widerspruchs durch zwei andere Sätze, den des Nichtzutrennenden und den des Nichtzuverbindenden; er hasst alle unfruchtbare Allgemeinheit und strebt nach dem „Determinierten und Charakteristischen“; er bietet einen synthetischen Zusammenhang von Definitionen und fügt in methodologischer Rücksicht hinzu: „Die Definitionen müssen bewiesen werden. Die ersten Begriffe müssen weiter bestimmt, und muss deswegen oft mehr als eine Definition, da eine stufenweise auf die andere folgt, gegeben werden . . . . Die moralische Gewissheit ist nicht unsicherer als die geometrische, obgleich jedwede auf besondere Art erkannt wird.“ (Anweisung, Vorrede.)

Crusius will nicht die ganze Lehre von der menschlichen Seele, in deren Beschaffenheit doch viel Zufälliges vorkomme, zur Metaphysik schlagen, sondern lediglich die Pneumatologie d. h. die „Wissenschaft von dem notwendigen Wesen eines Geistes und von den Unterschieden und Eigenschaften, welche sich daraus *a priori* verstehen lassen". (Entwurf S. 852.) Es sei also unzweckmässig, die ganze empirische Psychologie mit zur Metaphysik zu rechnen; die Erklärung der Kräfte des menschlichen Verstandes (Crusius sagt gelegentlich: Noologie) gehöre vielmehr vor die Logik, die Lehre vom Willen (Thelematologie) vor die Ethik. Da nun Verstand und Willen Grundkräfte und mit einander verknüpft sind, so lassen sich aus dieser Verknüpfung Gesetze der Aktionen abnehmen, die entweder ganz geistige oder gemischte Gesetze sind. Sofern diese Regeln aus der Erfahrung festgestellt werden, gehören sie als empirisch d. h. nicht-notwendig nicht zur Metaphysik; höchstens die Gründe ihrer Möglichkeit und ihrer Unterschiede sind einer metaphysischen Betrachtung zugänglich. Entweder also liegen Erfahrungsregeln vor „oder die geistigen Gesetze der Aktionen sind also beschaffen, dass man ihre Notwendigkeit aus allgemeinen Sätzen erweisen kann. Diese kann man die metaphysischen Gesetze der Pneumatologie nennen". (Entw. S. 948.)

Die Gesetze verschwinden freilich hinter den Definitionen, und wir werden es Crusius kaum zugeben, dass er „ohne alles Künsteln bloss nach dem *sensu communi*" philosophiert habe. Interessant ist aber, dass er meint, die Seelenthätigkeiten müssten Verhältnisse wie die Zahlen unter einander haben, und dass er gerade Hemmungen mit Zahlen erläutert. „Man stelle sich einen vor, welcher, wenn er des Morgens aufwachet, überleget, dass es viel besser sei aufzustehen und nötige Verrichtungen abzuwarten, als der Süssigkeit des Schlafs länger zu geniessen. Man setze die Wirksamkeit, welche die Vorstellungen der nötigen Verrichtungen jetzo verursachen, sei gleich 100, die Freiheit gleich 20, hingegen die Begierde des Schlafs gleich 200, so wird er leidend determiniert werden, lieber liegen zu bleiben, gesetzt auch, dass er dabei über seine eigene Faulheit und Sklaverei seufzet." (Anw. S. 73.) Ebenso wie diese Bemerkungen auf Herbart deuten, freilich von weiter Ferne her, ebenso verhält es sich mit Crusischen Auslassungen gegen die beliebig abstrahierten Kräfte, die einer deutlichen Kausalerklärung im Wege stehen. So sage man,

der Mensch habe eine Kraft zu dichten, der Magen eine Kraft zu verdauen, der Magnet eine Kraft das Eisen anzuziehen — „mit welchen allen doch nichts erkläret ist." (Entw. S. 129.) Dann sei es natürlich leicht, die zu erklärenden Wirkungen darunter zu subsumieren oder als Determinationen hinzustellen d. h. Eigenschaften und Zustände „unter Titel zu bringen." (Entw. 131.) Wert habe nur ein engerer Begriff von Kraft. „Nämlich eine Kraft im engern Verstande ist eine solche an ein Subjekt verknüpfte Möglichkeit anderer Dinge, welche in demselben Subjekte eine besondere, und auch ausserhalb unserer Gedanken dergestalt von andern unterschiedene, Eigenschaft ist, dass sie etwas einiges und von andern unterschiedenes ausmacht, ohne dass sie es durch unsere Betrachtungsart werden darf, und welche auch in dem Subjekte etwas beständiges ist. Man kann dieselbe auch eine Grundkraft nennen." (130.)

Eine Grundkraft liegt demnach dann vor, wenn das, was wir ihr zuschreiben, kausaliter daraus zu erklären ist, wenn man aus ihr die Thatsachen völlig begreiflich machen, „durch lauter *axiomata causalia* von der Ursache bis zu der zu erklärenden Wirkung fortgehen kann." (133.) Die vorstellende Kraft der Seele erkläre keineswegs das Begehren, die Freude, den Schmerz u. s. f., Vorgänge, die mehr als dem Grade und der Richtung nach verschieden sind. Dann müsste man auch sagen können, „das Wesen des Wassers bestehe in der Kraft, nass zu machen, welche zugleich diese Determinationen habe, dass es schwer sei, in der Wärme flüssig werde, in der Kälte gefriere, dass es ausdampfe, die Salze auflöse u. s. f. Da nun dieses nichts anders als eine Sammlung der Erfahrungen unter einem Begriff wäre: so würde man mit Recht verlangen, dass man dieses alles, wenn es aus einer Kraft erkläret sein soll, aus so etwas herleite, welches sich beständig ähnlich bleibet, und daraus sich das andere durch lauter *axiomata causalia* begreifen lässt." (137.)

Ein Geist, im weitesten Verstande des Wortes, ist bei Crusius eine jedwede Substanz, die Ideen hat, oder, was dasselbe heisst, denkt. Ein Erkennen der Wahrheit mit Bewusstsein und deutlicher Unterscheidung ist nach dieser Definition für den Begriff des Geistes nicht notwendig: Crusius erweitert also diesen Begriff gegenüber der Wolffischen Schule und entsprechend die erst später zu behandelnden Begriffe des Denkens und Wollens. Dabei entsteht die Frage nach der

Tierseele. Da man in der Naturlehre keine Kräfte „vor die lange Weile und ohne dass man sie nötig hat“ annehmen darf und da alle Handlungen der Tiere sich aus „der äusserlichen Empfindung“, dem Gedächtnis, der Einbildungskraft und gewissen Trieben erklären lassen, so habe man keinen Grund zu glauben, dass sich die Tiere ihrer selbst oder dessen, was in ihnen vorgeht, bewusst sind. (Anw. S. 30 f.) Die Annahme eines Bewusstseins bei den Tieren entsteht teils durch Anthropomorphismus teils durch mangelhafte Definition des Bewusstseins: unterschiedene Ideen existieren im Tiere wie im Säugling und wirken sichtbarlich etwa wie zwei verschieden bewegende Kräfte in einer von zwei Richtungen gestossenen Kugel, aber weder Säugling noch Tier sind sich ihrer selbst oder des Unterschiedes ihrer Ideen bewusst.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, dass Crusius sich der Ableitung des Seelischen aus Bewegung und überhaupt jedem Materialismus widersetzt: „Es ist lächerlich“, sagt er einmal (Anw. S. 301), „dass studierte Leute nicht einsehen, dass eine Materie, welche in Form eines Würfels im Gehirn zusammengesetzt wird, deswegen kein Gedanke von einem Würfel sei: aus einer Bewegung wird niemals etwas anders als eine Bewegung.“ Die in dem „Entwurf“ (S. 858 ff.) ausgeführten Gründe gelten nicht bloss gegen die Materialisten, sondern auch gegen alle diejenigen, die an materielle Ideen glauben. Die erdichteten materialen Ideen, deren Annahme mit der prästabilierten Harmonie zusammenhangen soll, führen dazu, dass ihre Vertreter sich genügen lassen, „eine Maschine zu wissen, die durch die blosse Organisation alles das redet, schreibet und verrichtet, was wir von den Menschen sehen und hören“. (Entw. 876.) Die prästabilierte Harmonie ist nach Crusius unhaltbar, nicht nur weil Geist und Materie notwendig in einander wirken müssen, sondern auch weil damit das Wesen der Dinge und die Absicht Gottes missverstanden werden. (Entwurf 995 f.) Vor allen Dingen mache diese „artige Erdichtung“ den Beweis der Unsterblichkeit unmöglich, denn Wolffs Analogieschluss, durch den er vermeidet, die Seele nach dem Tode in den Zustand verworrener Vorstellungen zurücksinken zu lassen, sei völlig unhaltbar. Der Gegenvorschlag von Crusius erscheint uns als gar seltsam. Nach der einfachsten Fassung (in der „Anweisung“ S. 42 ff.) beginnt er mit dem Gedanken, dass eine Seele durch ihr Wollen ihre eigene Substanz in Bewegung setzen könne. Wenn nun angenommen wird, dass eine Seele von ihrem Körper und von der Art und Weise, wie sie in ihm jedesmal wirken soll, eine angeborene Idee habe, deren sie sich aber nicht bewusst ist, so folge daraus, dass „wenn sich eine Seele nach einer gewissen Idee beweget, ihr diejenigen Substanzen, welche sie umgeben, ausweichen müssen, weil alle endliche Substanzen undurchdringlich sind. Wenn nun die Substanzen, welche die Seele umgeben, eine solche Materie sind, durch

deren Bewegung sich ferner die Glieder des Leibes bewegen lassen, welches durch die mechanische Struktur der Glieder gar sehr erleichtert und befördert wird, so lässt sich, wie mich dünkt, von der Art und Weise, wie das Wollen den Körper bewegen könne, schon etwas mehr, als gemeiniglich erklärt wird, begreifen".

Die Unsterblichkeit der Menschenseele beweist Crusius mit folgenden Überlegungen. (Anw. 295 ff.) Die Menschen sind letzte objektivische Endzwecke Gottes: demnach ist in keinem andern Endzwecke ein Grund zu finden, warum sie Gott wiederum vernichten sollte. Ferner erfordert die im Leben nicht verwirklichte Gerechtigkeit eine Fortdauer. Moralische Beweise also — man glaubt Kant zu hören — sind einzig und allein anwendbar; aus dem Wesen der Seele lässt sich ihre Unsterblichkeit nicht herleiten, am allerwenigsten in einer Monadenlehre.

Wir kommen nunmehr zu Einzelheiten im psychologischen System des Crusius und zunächst auf einen schon erwähnten Punkt. Crusius nimmt zum Unterschiede von Wolff eine Reihe wirklicher Kräfte in der Seelensubstanz an. Die allerersten Grundkräfte können wir zwar kaum entdecken, aber das Bewusstsein, Empfinden, Gedenken und Beurteilen sind Seelenkräfte erster, die Einbildung, die Fähigkeit, unvollständige Ideen auszubilden und zu schliessen, sind Seelenkräfte zweiter Ordnung. Ihre Summe nennen wir den Verstand, weil sie in dem Streben nach Wahrheit übereinstimmen. Durch die Annahme mehrerer Grundkräfte soll die Einfachheit der Seele nicht geschädigt werden; denn wenn man die Seele eine einfache Substanz nennt, so meint man damit lediglich, dass sie nicht aus anderen Substanzen zusammengesetzt sei, und thatsächlich lässt sich doch, wie Crusius in der „Anweisung" (S. 10 f) ausführt, das Denken aus dem Wollen nicht verstehen.

Innerhalb der Vorstellungslehre fehlt es nicht an originellen und bedeutenden Gedanken. Von undeutlichen und deutlichen Vorstellungen zu sprechen vermeidet Crusius, da er die Unterschiede der Klarheit entweder auf eine in den Begriffen selbst liegende Schwierigkeit oder auf die Kraftaufwendung des Verstandes zurückführt. Die Kraft der Seele zu denken oder der Verstand ist innerlich geteilt. Neben der analytischen Funktion des *iudicium* ist darin enthalten das *ingenium* als eigentlich synthetische Funktion, auf der auch die Verknüpfung zweier Erscheinungen durch Kausalität beruht. (Weg zur Gewissheit, 1747, S. 172 ff und 184.)

Aber der Verstand allein kann keine Handlungen hervorbringen. Daher ist ihm ein Inbegriff anderer seelischer Kräfte beigeordnet, die zusammen das Handeln nach Vorstellungen möglich machen. „Ich meine, der Wille ist die wirkende Ursache, die Vorstellungen aber sind das Modell oder die *causa exemplaris.*" (Anw. 4.) Die Grundkräfte des

Willens setzen die Aktionen des Verstandes als ein Korrelat voraus: die Lebhaftigkeit des Willens z. B. hangt ab von der Lebendigkeit des Verstandes. (80 f.) Umgekehrt ist der Wille unfähig, in den Gesetzen, nach denen der Verstand wirkt, etwas zu verändern. — Die Triebe, die Tieren und Menschen gemeinsam sind und auf Bewegung, Ernährung, Fortpflanzung und den unmittelbar sinnlichen Genuss der körperlichen Güter gehen, lassen sich nicht völlig erklären, sondern nur klassifizieren. Man mag Trieb oder Begierde definieren als ein Wollen „welches auch ohne Vorsatz mit einer Beständigkeit fortdauert", aber nicht immer mit einerlei Grad der Stärke wirkt. Alsdann gebe es neben den tierischen Trieben menschliche Grundbegierden, die auf angeborenen Begriffen ruhen. Bereits Crusens 1740 erschienene *Dissertatio de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus* hatte gelehrt, dass die primitiven Begierden des Menschen Ideen voraussetzen (§ 28), dass aber die Vorstellung des Guten, durch die nach der Schulphilosophie der Wille bestimmt wird, das Ergebnis vieler Handlungen, also später als die Begierde sei. (§ 25). Dieser innere Widerspruch wird auch in den Hauptwerken des Philosophen nicht gehoben. Doch treten hier noch andere Bestimmungen hinzu. Es giebt mehrere Grundtriebe, die von einander unabhängig sind: der Trieb nach eigener Vollkommenheit, das Verlangen nach Vereinigung mit demjenigen, worin wir Vollkommenheit gewahren, und der Gewissenstrieb. „Ich verstehe unter den menschlichen Grundbegierden diejenigen, deren Objekt etwas ist, welches in einer abstrakten Idee gedacht werden muss, und welche dahero die menschliche Natur von den andern Tieren voraus hat, und diesen setze ich die bloss tierischen Triebe entgegen. Der erste unter den menschlichen Grundtrieben ist der Trieb nach unserer eigenen Vollkommenheit, . . ." (Anw. 150.) Der Verstandesbegriff, der zu diesem Triebe gehört, ist ein beständiges *plus ultra;* der Trieb selber ist allgemein und aus keinem andern ableitbar, auch nicht aus dem Streben nach Glückseligkeit oder aus der Eigenliebe. Die moralische Liebe wurzelt darin, dass ein Mensch die Absichten eines anderen ohne ferneren Endzweck als seine eigenen ansieht, um der an ihm wahrgenommenen Vollkommenheit willen. Daraus lassen sich alle beobachteten Merkmale der Liebe herleiten. Die Deduktion, die Crusius (170) giebt, ist zwar pedantisch, aber nicht so unrichtig. Während wir auf ihre Wiedergabe und darauf verzichten, mit Crusius den Gewissenstrieb näher zu erforschen, machen wir uns klar, wie aus den Grundbegierden die übrigen sich verstehen lassen. Die Begierde nach irgend einem Objekt kann sich leicht zu abgeleiteten Begierden erweitern: nach einer Art dieses Objektes, nach einem Individuum desselben, nach einem Mittel desselben (so erklärt Crusius richtig die Geldbegierde), nach Teilen, Folgen, Zeichen davon u. s. f.

Mit den Trieben hangen die an sich unauflöslichen Begriffe des Vergnügens und Missvergnügens folgendermassen zusammen. „Derjenige Zustand unserer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entstehet, heisset angenehm, und wenn wir denselben mit Bewusstsein erkennen, Vergnügen. Das Gegenteil davon überhaupt heisset unangenehm, und wofern man sich es als etwas vorstellet, das in dem wollenden Geiste leidend entstehet, so wird es Schmerz genennet.“ (28.) Von Vergnügen und Schmerz lässt sich keine andere Ursache angeben als das Verhältnis, „welches eine Sache gegen den Willen des Geistes hat“, denn Lust und Unlust sind mehr als eine blosse Vorstellung und mehr als die Wirkung einer Vorstellung[1]). Über die Einteilung der Gefühle belehrt uns folgende Stelle am kürzesten: „Diejenigen Dinge, welche uns Vergnügen oder Missvergnügen verursachen, thun solches entweder durch einen abstrakten Begriff, welchen wir davon haben, z. B. die Schönheit, Ordnung, oder durch eine blosse Empfindung, welche vermittelst des Körpers geschiehet und welche uns angenehm oder schmerzhaft ist, sobald wir uns derselben bewusst werden, z. B. der Geschmack des Weines. Ich will jenes das idealische, dieses das körperliche Vergnügen, ingleichen die erste Art von Missvergnügen den idealischen und die andere den körperlichen Schmerz nennen.“ (95.)

Die Freiheit des Willens erklärt Crusius als Fähigkeit des Unterlassens und Andershandelns[2]). Doch kann sich jemand zum Guten so vervollkommnen, dass er die Freiheit zum Bösen verliert. Hiermit ist schwer vereinbar die an sich sehr scharfsinnige Bekämpfung jenes feinen Determinismus, der die Beweggründe in deutlichen Vorstellungen findet. Dadurch würde „alle unsere Tugend in ein blosses Glück verwandelt werden, indem sie daher entstünde, wenn einer ein gutes Naturell hätte oder in solche Verknüpfungen mit anderen Dingen gesetzt worden wäre, dadurch er zu solchen Thaten, welche der Vollkommenheit gemäss sind, determiniert würde . . . .“ (Anw. S. 49/50.) Fast scheint es, als habe hier der Hass gegen alles, was von Wolff kommt, unserem Denker einen Streich gespielt.

Fassen wir zusammen, was Crusius für unsere Wissenschaft geleistet hat: eine neue Einordnung der Psychologie in die Philosophie, die genaue Untersuchung des Begriffes seelischer Vermögen und die hieraus sich ergebende scharfe Anspannung der Vermögentheorie, eine erfolgreiche Widerlegung des Materia-

---

[1]) So auch Entwurf S. 920f.

[2]) Anw. S. 26 und 48; ausführlicher S. 58 und Entwurf S. 927. Über den Willen als „herrschende Kraft“ vgl. Entw. S. 931.

lismus. Daneben stehen geistreiche Einzelheiten und bedauerliche Inkonsequenzen.

Die geschilderten Grundsätze und der Kampf gegen die Leibniz-Wolffische Richtung haben sich einige Zeit in der Crusischen Schule erhalten. Da sind der „Hr. Adjunct Wüstemann“ (?—1762), der die Philosophie seines Lehrers gegen die Beschuldigung des Anthropomorphismus verteidigte, Christian Friedrich Petzold (1743—1788), und als zeitlich letzter Vertreter der rasch verlöschenden Schule Johann Peter Andreas Müller (1743—1820). Die meisten Anhänger besass Crusius im Norden Deutschlands. Das waren fleissige, unterrichtete, besonnene und sehr ehrenwerte Männer; die Geschichtschreibung der Philosophie, der Opfergrube des Odysseus vergleichbar, müsste ihren Schatten wieder einmal Gestalt und Sprache verleihen; aber als Psychologen haben sie nichts Bemerkenswertes geleistet. Genug also hiervon.

6. Eklektiker.

a) Deutsch schreibende Eklektiker.

Eine letzte Gruppe deutscher Psychologen aus der Zeit von Leibnizens bis zu Wolffs Tode ist der Geschichte unserer Wissenschaft bekannt. Unbefangen, handwerksmässig gewissenhaft, in beschränktem Ideenkreise verharrend, nehmen sie zu Wolff keine entschiedene Stellung, sondern treten in die Mitte zwischen Freund und Feind. In den auf Thomasens Wirken zurückzuführenden sächsischen und norddeutschen Genossenschaften sind sie zu Haus; jener gehört (neben Rüdiger) Budde, dieser (neben Crusius) Darjes an.

Der weitberühmte Buddeus liess sich die Förderung der Philosophiegeschichte angelegen sein und wurde durch diese Art seiner Thätigkeit von selbst auf den Standpunkt der vermittelnden Auswahl geführt. Sein Schwiegersohn und jüngerer Amtsgenosse Johann Georg Walch (1693—1775) ist uns noch heute von seinem Philosophischen Lexikon her bekannt, das gleichfalls eklektischen Neigungen huldigt. Johann Franz Budde selber (1667—1729, Theolog in Jena) war in Sachen der Psychologie[1]) von einem Widerspruch gegen Descartes ausgegangen, dessen Gottesbeweis er durch den alten teleologischen ersetzt wissen wollte. Das Denken sei zwar eine Haupteigenschaft des Geistes, aber nicht die einzige; daneben bestehe wenigstens noch ein Seelenvermögen, auf Körper einzuwirken. Dieser Wille sei nicht völlig frei, denn sobald er irgend ein Gut kennen gelernt habe,

---

[1]) Seinen Streit mit Wolff über die prästabilierte Harmonie können wir übergehen, denn er bringt nur die bekannten Argumente vor, dass die Harmonie die Freiheit der Seele und die moralische Verantwortlichkeit aufhebe u. s. w., worauf Wolff eiligst mit einer bittergroben Gegenschrift antwortete. Doch haben zu ihrer Zeit Buddes „Bedenken über die Wolffianische Philosophie“ besonderen Eindruck gemacht.

müsse er es notwendig begehren, und umgekehrt gegenüber dem Bösen. „Werden nun dem Willen mehrere Güter dargeboten, von denen das eine ihn stärker reizt als das andere, so lässt er dieses fahren und neigt sich zu jenem, wie ein Körper dem Stosse eines stärkeren weicht.“ Der Mensch ist also frei nur insofern, als er der einseitigen Determination Vorstellungen entgegensetzen kann, die ihn nach der anderen Seite ziehen oder einen Ausgleich zu stande bringen. Obwohl sich somit Budde Leibnizischen Anschauungen nähert, polemisiert er doch eifrigst gegen ihn, weil er nicht mit einem Manne übereinstimmen könne, „der den Ursprung des Bösen in die ewige Wahrheit selbst setze, die im göttlichen Verstande, unabhängig vom Willen, existiere, so dass, wenn das geringste Böse nicht geschehe, nach seiner Ansicht die Welt nicht die beste sein würde.“ — Das philosophische Hauptwerk Buddes, die *Elementa philosophiae instrumentalis* (zuerst 1703), beginnt im Zusammenhang der *ratio inveniendi verum* mit einer Darstellung der Fähigkeiten, Vorzüge und Schwächen des menschlichen Intellekts. Alsdann wird untersucht, ob der Mensch nur Seele und Körper oder drittens noch einen von der Seele verschiedenen Geist habe. Aber mit dieser Frage und mit allen anderen ergeht es dem Eklektiker gleichmässig: er gelangt zu keiner sicheren Entscheidung. Deshalb und weil die Bedeutung Buddes mehr auf seiten der Rechtsphilosophie und Ethik liegt, sind wir einer eingehenden Untersuchung überhoben.

Johann Georg Darjes (1714—1791) war nicht nur in Jena und Frankfurt einer der erfolgreichsten Lehrer, sondern auch durch die *Elementa metaphysices* (1743/44) und die Philosophischen Nebenstunden (1749—52) ein beliebter Schriftsteller. Den Monaden legte er eine „ideale“ Ausdehnung bei und vertrat den *influxus physicus;* einen Hauptfehler Wolffs fand er in dem übertriebenen und unbedingten Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde; er verurteilte die Wolffische Philosophie, die mit der Freiheit die Moralität aufhebe, und wollte seinerseits der Willensfreiheit keinerlei Grenzen gesetzt wissen. Er versuchte, den Indeterminismus mit der *lex rationis sufficientis* zu verbinden, indem er die Wahl einer unter vielen gleich möglichen Handlungen so erklärte, dass die thatsächlich erfolgende Handlung zu unserer Absicht hinreiche. Aber da die übrigen Mittel gleichfalls der Absicht genügen, so ist offenbar das Problem nur verschoben und nicht aufgelöst. — Von positiven Leistungen ist zu erwähnen, dass Darjes die

Psychologie aus der Metaphysik in die Logik verpflanzt, die Unsterblichkeit aus der Fähigkeit der Seele beweist, ohne Hülfe des Körpers zu denken, und dass er die Empfindungen nicht als Abbilder der Dinge, sondern als „Wirkungen derselben in den Organen“ behandelt. Von seinen Schülern sind Friedrich Justus Riedel und Justus Christian Hennings zu Ansehen in der Wissenschaft gelangt.

Aber der Eklektizismus der genannten Männer besitzt wenig Anziehungskraft für den Geschichtforscher. Der Eklektiker muss sein Handwerk zum mindesten mit Geschmack ausüben, um interessieren zu können — den guten Jenaer Professoren jedoch ist jegliche Grazie versagt gewesen. Daher stehen sie hinter den französisch schreibenden Eklektikern zurück, die zwar auch bloss zusammentragen, aber nicht mühselig, sondern mit einer gewissen natürlichen Freudigkeit.

b) Französisch schreibende Eklektiker.

Jean Pierre de Crousaz (1663—1750) stammte aus Lausanne, war aber mit Deutschland durch so enge Beziehungen verknüpft, dass er wohl zu den Unseren gerechnet werden darf. Sein erstes grösseres Werk, eine Logik vom Jahre 1712, das in der letzten Auflage auf sechs Bände angeschwollen und in einem lateinischen Auszug weit verbreitet war, enthält in innigster Verbindung mit logischen Auslassungen eine vollständige Psychologie der Vorstellungsfunktionen. Hier herrscht ein zu gunsten des gesunden Menschenverstandes herabgeminderter Cartesianismus. In der anderen Hauptschrift: *Traité de l'esprit humain* (1741) richtet sich die schwache Kraft eines Synkretismus gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie. Die ihm anstössigste Lehre ist natürlich die vom *accord mutuel;* gegen sie werden der physische Einfluss, die Seeleneinfachheit und die materialen Ideen ins Feld geführt. Den Begriff der Monaden nennt Crousaz leer und die Wolffische Methode tadelt er als pedantisch und weitläufig; er selbst bedient sich der Briefform, um seinen Lesern das Verständnis zu erleichtern, erreicht aber gerade das Gegenteil, da die unablässigen Wiederholungen des bereits Gelehrten in den Briefen der fragenden Person die Aufmerksamkeit völlig abstumpfen. Trotzdem ist dies Buch so wie der später zu besprechende *Traité du Beau* eine brauchbare Darstellung des damaligen eklektischen Systems.

Die Seele ist nach Crousaz eine denkende Substanz, ihrer selbst bewusst und mit sich identisch. Ihre Einfachheit wird in der später von Kant getadelten Art dadurch erwiesen, dass bei aller Vielfältigkeit der Vermögen es doch immer dasselbe Subjekt sei, das da in einem einzigen Augenblicke zugleich sieht, hört, tastet, denkt. Wäre die Seele zusammengesetzt oder körperlich, so würde ihr sehender Teil empfinden, dass er sehe, und weiter nichts. Das eine Gehirnteilchen könnte den Namen Lausanne, das andere den Namen Genf produzieren; aber wie sollte ein Zusammen beider Vorstellungen gedenkbar sein? Die Freiheit der Seele beruhe auf dem Bewusstsein davon und auf der Reue; ihre Unsterblichkeit erhelle aus ethischen Gründen. Dennoch ist nun die Seele mit dem ihr heterogenen Leibe verbunden. Diese Verbindung ist nötig, um ein schönes und vollkommenes Wesen entstehen zu lassen, und sie ist möglich durch den Willen Gottes: *il ne faut pas y chercher d'autre finesse.*

Man braucht keine weitere Feinheit dahinter zu suchen — das Wort trifft zum Erstaunen gut den einen Grundzug der französisch schreibenden Eklektiker, die in der Berliner Akademie sich ansammelten. Ein anderes ständiges Merkmal ist das Streben, an Wolff herumzubessern und sich seinem beherrschenden Einflusse zu entziehen: *„car"*, sagte später einmal ein Akademiker, *„je le demande, que serait devenue notre classe de philosophie sous Wolf lui-même ou sous quelque coryphée de sa tribu? Une secte régentée par un chef de secte, tout ce qu'il y a de contraire à une Académie et d'où le vrai esprit philosophique aurait été totalement exilé"*. Und man muss es selbst Maupertuis lassen, dass er keiner einzigen philosophischen Richtung die Spielweite beschränkte, so lange er Führer der gelehrten Körperschaft war.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698—1759) lernte schon als sechzehnjähriger Jüngling die Cartesische Philosophie kennen, wurde indessen so wenig von ihr gefesselt, dass er sich erst dem Militärdienst, dann den Naturwissenschaften in die Arme warf. Vielleicht infolge der vielseitigen Vorbildung bewahrte er in psychologischen und überhaupt philosophischen Dingen eine Zurückhaltung, die ihn vor einseitiger Parteinahme schützte[1]). In den mathematischen Schriften, die noch heute als bleibendes

[1]) Vgl. *Oeuvres philos.*, 1752—1756, und in den *Mém. de l'Acad. Berl.* namentlich die Jahrgänge 1754—1755.

Eigentum der Wissenschaft gelten, unterscheidet er ebenso wie in der Abhandlung über den kosmologischen Gottesbeweis scharf zwischen dem Apriori und dem Aposteriori; in seinen Briefen behandelt er, teilweise in Anlehnung an Berkeley (z. B. S. 13) die Erfahrung ziemlich geringschätzig[1]). Von der Monadologie und der prästabilierten Harmonie will er nicht viel wissen, dagegen stellt er gegen Diderot eine Lehre von den Atomseelen auf und verficht seltsame sprachpsychologische Theorien.

Die Seele definiert er (Briefe S. 16 u. 24) als ein denkendes, einfaches und unteilbares Wesen, das nicht in Empfindung und Denken zerlegt werden darf. Denn jede Empfindung ist ein Gedanke und notwendig mit Bewusstsein verknüpft, aber sie besitzt keine Ähnlichkeit mit den Körpern ausser uns, die nichts sind „als blosse Erscheinungen". Immerhin ist das Gegenwärtige unser einziges Gut; „wenn man von dem Gegenwärtigen das Gift absondern könnte, womit die Erinnerung und die Vorhersehung es anstecken, so würde solches ein sehr glücklicher Zustand sein." (S. 6.)

Weniger einflussreich, aber enger mit dem Studium der Seelenkunde verflochten ist André-Pierre Le Guay (1716—1764), bekannt unter dem Namen Prémontval, den er nach der Flucht aus dem Vaterhause angenommen hatte. In der Berliner Akademie spielte er sich anfangs als Antiwolffianer auf, was ihn nicht hinderte, später geradezu Wolffs Lob zu singen, und machte namentlich Formey zur Zielscheibe seines Spottes. Aber zu einer selbständigen Philosophie vermochte er sich doch nicht aufzuschwingen.[2]) Selbst seine vielbesprochene Lehre von der „Psychokratie" strotzt nicht von Originalität. Prémontval meint nämlich, zur Erklärung des psychophysischen Grundproblems seien bis dahin nur zwei Hypothesen aufgestellt worden: die einer wirklichen Wechselwirkung und die eines Parallelismus. Während nun die letzte Theorie in neuerer Zeit sich geteilt habe, und zwar in den Occasionalismus Malebranches und die prästabilierte Harmonie Leibnizens, harre die erste noch der Teilung. Neben die Lehre vom natürlichen Einfluss zwischen

---

[1]) Die Briefe zitiere ich nach der zu Hamburg 1753 erschienenen deutschen Ausgabe. — Über Anklänge an Kant vgl. Ch. de Villers, *Philosophie de Kant*, 1801, S. 430 ff. und Barthelmèss *Hist. philos. de l' Acad. de Prusse*, 1856, I, 350 ff.

[2]) Sein wichtigstes Werk: *Vues philosophiques*, Berlin 1761.

dem einfachen Seelenwesen und dem zusammengesetzten Leibe müsse die neue Lehre treten von der Beziehung zwischen der Seele und anderen, den Körper bildenden geistigen oder jedenfalls einfachen Wesen. Also kein *influxus physicus,* sondern eine Psychokratie. Wie sich diese Vermutung von Leibnizens Doktrin unterscheiden soll, entnehmen wir am besten aus Prémontvals eigenen Worten: *„Les êtres simples de Leibniz n'agissent point les uns sur les autres comme dans la psychocratie: ils sont presque passifs, ils ne font qu'éprouver des changements harmoniques entre eux, et l'âme humaine, parcequ' elle est un être simple, les éprouve à son tour. Psychocratie signifie empire, gouvernement de l'âme sur la multitude d'êtres simples, mais d'ordre inférieur, dont le corps est composé.“*

Wir begreifen geschichtlich die Psychokratie als Rückschlag gegen die Versuche zur Wiederbelebung des *influxus physicus;* wir können indessen nicht behaupten, dass die von Prémontval gegebene Nüancierung der Monadologie das Problem selber der Lösung näher geführt habe. Bleibt doch vornehmlich ganz unklar, wie die niederen geistigen Wesen auf ihre Herrin, die Seele, wirken! Im übrigen hatte bereits zwanzig Jahre früher Baumgarten mit seiner von Meier adoptierten Theorie vom „idealen Einfluss“ eine Wechselwirkung der Monaden auf einander anerkannt; er hatte zugegeben, dass der Körper auf die Seele wirkt, und nur hinzugefügt, dass die Seele sich dabei nicht leidend verhalte, sondern aus eigener Kraft Modifikationen des Vorstellungsverlaufes hervorbringe. (s. S. 90.) Also kann von einer besonderen Originalität der Prémontvalschen Lehre auch keine Rede sein. Aber überhaupt fehlt jener Richtung, soweit sie sich mit Psychologie befasst, der Impuls der Selbständigkeit. —

Wir schliessen nunmehr die Betrachtung der grundlegenden Periode in der deutschen Psychologie. Eine neue Zeit begann innerhalb der neun Jahre, die zwischen dem Tode Wolffs (1754) und dem Abschluss des siebenjährigen Krieges (1763) liegen.[1]) Während bis dahin verhältnismässig wenige und selbständige Philosophen die Träger der Bewegung waren, erwuchsen jetzt unserer Wissenschaft zahllose Mitarbeiter, die der erfahrungsmässigen Durcharbeitung ihre Kraft widmeten, vom Auslande

---

[1]) Da der Höhepunkt im Jahre 1777 erreicht wurde, ist es vielleicht erlaubt, in der Überschrift die Grenzen mit 1750 und 1800 anzusetzen.

eifrig lernten, dem Ansturm der Vernunftkritik nicht lange widerstanden und mit dem Ende des Jahrhunderts selber ihr Ende fanden. Die empirische Psychologie wurde zum Mittelpunkt des Interesses, die Seelentheologie ganz aufs Altenteil gesetzt. Es bildeten sich Richtungen mit so ausgesprochenem Charakter, dass man fast von Schulen sprechen möchte. Der in sie einzuordnende einzelne Forscher ist sich selber kaum eines solchen Zusammenhangs bewusst gewesen; allein auch derjenige, der einen doppelten oder dreifachen Ansatzpunkt seines Nachdenkens zeigt, stellt sich dem abgeklärten, dem historischen Blick an einer einzigen Stelle dar. Damit indessen auch das zu seinem Rechte kommt, was sie alle verbindet, wollen wir zuerst die Einwirkungen des Auslandes und den kulturgeschichtlichen Hintergrund untersuchen. Hierbei wird sich herausstellen, dass die ausländischen Einflüsse nicht minder als die geistig-gesellschaftlichen Bewegungen in Deutschland dahin strebten, der Erfahrungsseelenlehre den Herrschersitz im Reich der Wissenschaften anzuweisen. Aber diese Erfahrungsseelenlehre war keineswegs etwas einheitliches. Je mehr man sie verselbständigte, desto schärfer trat die innere Zerrissenheit hervor. Unter der Erde wühlten die elementaren Vorstellungen von einer Kraft im Menschen, die dem Übersinnlichen angehört und im Unerklärlichen sich offenbart; an der sichtbaren Oberfläche stiessen praktische Menschenkenntnis, naturwissenschaftliche Deutung, Beschreibung von Thatsachen, Analyse der Individualität und Analyse der gattungsmässigen Seelenvorgänge hart auf einander. So entstand ein Gemisch, dessen Bestandteile nur künstlich ausgesondert werden können, und ein Massenbetrieb, der kaum zu übersehen ist. Dem Berichterstatter bleibt daher nichts anderes übrig, als dass er den Demütigungen des Irrtums und der Unvollständigkeit geduldig sich aussetzt.

II.

Die Entwickelung der deutschen Erfahrungsseelenlehre von 1750—1800.

---

1. Ausländische Einwirkungen.

a) Der Einfluss Englands.

Englische Einwirkungen haben sich im vorigen Jahrhundert besonders fruchtbar erwiesen.[1]) Aus sorgsamen Untersuchungen wissen wir bereits, dass keine fremde Denkweise mannigfaltiger und nachhaltiger die Geistesentwickelung unseres Volkes bestimmt hat. Nichtsdestoweniger sind die Grundzüge dieser Entwickelung auch ohne Rückgreifen auf England verständlich, und man kann sogar im Einzelnen nicht immer ausmachen, ob z. B. eine empiristische Richtung mehr auf den Pietismus oder auf Locke zurückgeht.

Die Engländer haben jederzeit ein stark entwickeltes Nationalgefühl besessen. Nach dem Abschluss der Revolutionsperiode aber ist es besonders angewachsen und hat sich die allgemeine Bildung und als Teil des litterarischen Lebens auch die Philosophie steuerpflichtig gemacht. Der Materialismus von Hobbes entsprach diesem Lebensgefühl. Die Empfindung wurde von Hobbes (s. S. 23) aufgefasst als Gegenbewegung gegen die fortgepflanzte Bewegung der Objekte, ohne dass übrigens hierdurch das Verhältnis des subjektiven Zustandes zum materiellen Vor-

---

[1]) Ein Merkstein ist das „Brittische Museum", von Eschenburg zu Leipzig in den Jahren 1777—1780 herausgegeben. Obwohl drei von den sechs Bänden mit Bildnissen englischer Philosophen geschmückt sind, wird die Philosophie im Gesamtinhalte doch stiefmütterlich behandelt.

gang durchsichtig wurde; hinzu trat der mehr sensualistische Satz, dass die Sinnesqualitäten nicht den Dingen, sondern den Menschen angehören. Grössere Zurückhaltung bewahrte John Locke (1675). Er erkannte neben der vom Leibe abhangenden Sensation eine eigentümliche Leistung der unkörperlichen, selbständigen Seele an, nämlich die Fähigkeit, die passiv aufgenommenen einfachen Ideen durch Vereinigung, Beziehung und Trennung zu verarbeiten. Für die geschichtliche Wirksamkeit des englischen Philosophen lag der Nachdruck nicht auf der Aktivität des Verstandes, sondern auf dem Primat der Empfindungen. Ein solcher Versuch hatte als Widerspiel des Rationalismus, der unfähig war, das Sinnenleben aus der Vernunft abzuleiten, manches Verdienstliche. Aber Locke unterschlug das eigentliche Problem und leitete dadurch die englische und deutsche Psychologie in schiefe Bahnen. Wahrnehmungen nämlich sind weder einfach noch gleichbleibend, und ihre Bezeichnungen sind Abstraktionen: in den Empfindungen liegen also Schwierigkeiten verborgen, die es nicht erlauben, einfach von ihnen den Ausgang zu nehmen. Ebenso bedenklich ist der intellektualistische Charakter dieser Psychologie und ihre Vermengung mit der Erkenntnistheorie. Als historischer Fortschritt dagegen erscheint uns, dass der Psychologie der gesamte Umfang innerer und äusserer Erfahrung zugesprochen und ihre Besonderheit gegenüber der Naturwissenschaft nicht im Objekt, sondern im Standpunkte der Betrachtung gefunden wurde. Einen kleinen Schritt weiter und man kommt zu der bald in Deutschland sich ausbreitenden Meinung, dass die Psychologie die Grundwissenschaft sei.

Zu dem gleichen Ziel führte Berkeleys (1709) Wagnis, die Aussenwelt zu streichen und Gott als Erzeuger und Anordner von Vorstellungen hinzustellen. Wenn es nur Geister und deren Funktionen giebt, so ist selbstverständlich die Psychologie die einzige oder wenigstens die fundamentale Wissenschaft — eine Folgerung, die Berkeley nicht vertreten, jedoch angeregt hat. Mit Locke trifft sich Berkeley darin, dass auch er der Seele die schöpferische Kraft abspricht. Indem er des weiteren die Eigenthätigkeit der Seele auf Träume und Illusionen zusammenschrumpfen lässt und erbitterten Kampf gegen die Annahme abstrakter und allgemeiner Ideen führt, nähert er sich den Anschauungen von David Hartley (1725). Hartleys „Betrachtungen über den Menschen“ sind nicht durch die deutsche Über-

setzung (1772/73) bei uns wirksam geworden, denn diese giebt von dem psychologischen Teil nur einen kurzen Auszug, sondern durch die Übertragungen in Hissmanns Magazin (1778 ff.). Der vielzitierte und mit seinen „Vibrationen“ in den deutschen Sprachgebrauch jener Tage übergegangene englische Philosoph, dem wir die Popularität des Wortes Assoziation verdanken, vergass über der ununterbrochenen Korrespondenz der seelischen Vorgänge und Nervenschwingungen niemals die gründliche Verschiedenheit von Bewusstsein und Materie. Aber in einer gewissen Weise glaubte er doch, alles Denken (mit Newtons Hülfsmitteln) auf Schwingungen der Hirnmasse zurückführen zu können. Die durch äussere Reize veranlassten zentralen Erregungen, welche Wahrnehmungen setzen, können ohne äusseren Reiz wieder auftreten und dann die den früheren Wahrnehmungen entsprechenden Erinnerungsvorstellungen erzeugen. Unter welchen Bedingungen diese Wiederholungen oder Reproduktionen auftreten, erfahren wir aus dem einzigen Assoziationgesetz der Berührung: sind zwei Sinneseindrücke früher mit einander verbunden gewesen und stellt sich der eine wieder ein, so wird auch das dem anderen zugehörige Erinnerungsbild wieder auftauchen. — Hier erscheinen zwei Grundbegriffe aller späteren Psychologie: Reproduktion und Assoziation in wundervollem Zusammenhange. Fast zu gleicher Zeit aber ist man über sie hinausgegangen. Durch Übertreibung der Lehre von der Reproduktion gelangte Priestley zu einem ausgesprochenen psychologischen Materialismus: Empfindung ist Bewegung; durch Übertreibung der Assoziationtheorie vermochte Hume den Seelenzusammenhang als ein Verhältnis von Vorstellungen darzustellen und das „Ich“ auszuschalten. Das Ich ist ein Bündel oder eine Sammlung von verschieden intensiven Vorstellungen *(perceptions)*, die mit unfassbarer Geschwindigkeit auf einander folgen; die Glieder dieser Reihe sind nach den drei Assoziationgesetzen der Ähnlichkeit, Berührung und Kausalität geordnet, gleichsam durch Schwerkraft an einander gezogen. Neben dieser Grundanschauung steht die Irrlehre von dem Gradunterschied der Empfindungen und Erinnerungen sowie die fruchtbare Verwertung des Gewohnheitsbegriffes.

Hier könnten wir unsere Rundschau über die eine Richtung britischer Psychologie beschliessen. Aber ein heute vergessenes Buch ist für die deutsche Wissenschaft des 18. Jahrhunderts so wichtig gewesen und hat so vielen Schriftstellern als Quelle ge-

dient, dass wir es genauer kennen lernen müssen. Es handelt sich um „Das Licht der Natur“, das Abraham Tucker unter dem Decknamen Edward Search 1768 ff. veröffentlicht und das Erxleben 1771/72 übersetzt hat. Das Werk ist unausstehlich breit und in süssmäuligem Englisch geschrieben; die recht gute Übertragung[1]) liest sich angenehmer, kann aber die schlechte Disposition und die häufigen Wiederholungen nicht verhüllen. Anderseits jedoch finden sich ungemein treffende Bilder und geglückte Versuche, schwierige Probleme dem einfachsten Verstande begreiflich zu machen. (z. B. I, 36; 56; 254; 309.) Search bezieht sich häufig auf Hartley und einmal (II, 85) auf den später von uns zu betrachtenden Strahl, den er einen Freund Hartleys nennt, er bekämpft Berkeley und setzt sich an jedem einzelnen Punkt mit seinem Vorbilde Locke auseinander, der uns von dem „Wust von angeborenen Begriffen, Realessenzen und mehr solchem Schutte“ befreit habe. (I, 13.) In der Einteilung aber in leidende und thätige Zustände der Seele scheint er von Descartes beeinflusst und doch wieder Original zu sein. Der Verstand gilt ihm als blosse Rezeptivität. Da jedoch die Anstrengung des Denkens nicht wegdisputiert werden kann, so wird das Finden, Vergleichen, Absondern, Verbinden dem Willen zugeschrieben. Das Auf- und Wahrnehmen von unterschiedenen Modifikationen ist die einzige und zwar leidentliche Funktion des Verstandes. Die wirklich ablaufenden intellektuellen Prozesse sind demnach das Ergebnis aus einer wirkenden und einer leidenden Kraft,[2]) beispielsweise aus dem willkürlichen Heraufführen von Ideen und dem passiven Unterscheidungsvermögen.

Weil es nun schwer fällt sich vorzustellen, dass ein Ding wie die Seele ohne Werkzeug oder Mittel auf sich selber wirke (I, 46 f.), und weil die Seele zu Zeiten Geschäfte nicht ausführen kann, die ihr sonst leicht fallen (53 f.), so müssen Zwischenstationen angenommen werden, nämlich die körperlichen Organe und die Seelenorgane. Die Aufstellung der letzteren wird mit der Unterscheidung des Ich von den Vorstellungen begründet. „Hieraus folgt, dass es eine Organisation in der Seele selbst

---

[1]) Nach Erxlebens Übersetzung wird im Folgenden zitiert werden. Über die formalen Mängel spricht sich Search selber (I, 34 u. ö.), über sein „platonisches“ Verfahren I, 26 aus.

[2]) Über den von Search absichtlich vernachlässigten Unterschied von Kraft und Vermögen s. I, 64.

geben müsse, die die Gegenstände unserer Gedanken darstellt oder der wir uns bedienen, um diese den Gedanken zuzubringen, wenn nichts Äusserliches dabei zu thun hat und die Sinne unthätig bleiben: und dieses ist es, was ich unter den Seelenorganen verstehe." (303.) Negativ ausgedrückt und in unsere Sprechweise übertragen: das Seelensubjekt vermag nichts in sich selbst hervorzubringen, sondern muss dazu sein innneres Organ modifizieren; diese Veränderung ist es, die in der inneren Erfahrung empfunden wird. Das Bewusstsein der eigenen seelischen Vorgänge ist demnach die Rückwirkung einer vom Ich erregten Organisation auf dieses selbe Ich, und natürlich entspricht jener Organisation das Gehirn aufs genauste. Wie die körperlichen Organe der Seele Wahrnehmungen zuführen, so überbringen die Seelenorgane dem Ich die Erinnerungen unmittelbar (312 f.). Dass wir „schlafende" Vorstellungen haben, bedeutet „nichts anders, als dass wir eine Disposition in den Seelenorganen haben, leicht wieder in sie zu verfallen; und diese Disposition bekamen sie zuerst durch die Wirkung der Sinne; denn Herr Locke hat hinlänglich gezeigt, dass keine Farbe oder andere einfache empfindbare Idee jemals dem Gedanken aufstösst als nachdem sie einmal durch die Empfindung eingeführt worden ist." (318/9.) — Von der weiteren Ausführung dieses wichtigen Begriffes ist besonders die Gleichsetzung mit dem Begriffe der Einbildungskraft (des Vorrates der Ideen „mit samt dem Behältnisse") in Deutschland übernommen worden. Man versteht ganze Bücher nicht, wenn man nicht die Definition von Search gelesen hat: „Alle Kenntnisse, die wir durch die Sinne erhalten oder auf die wir durch die Erfahrung verfallen oder die wir durch Gewohnheit erwerben, sind als ein Produkt der Einbildungskraft anzusehen." (495.) Der Passivität der inneren Organe oder der Einbildungskraft steht die Aktivität[1]) des Ich oder des Verstandes gegenüber; „so bringen wir, wenn wir denken, unsere Einbildungskraft zur Wirkung und diese legt dann unserer Beurteilungskraft ihre Erscheinungen vor." (54.)

Äussere und innere Erfahrungen gehen Verbindungen ein, die Search *combinations* nennt an Stelle des damals gebräuchlichen Begriffes

[1]) Über ihre Grenzen s. S. 398: wir können nicht urteilen, „das zwanzig weniger als fünfzehn sei" u. s. f.

composition. Sehr richtig unterscheidet er, was wir heute als Verschmelzung und Verknüpfung von einander trennen (325) und behandelt ausführlich die Aufmerksamkeit unter dem Bilde *turning the mental eye*. Von dem Hülfsmittel der Assoziation macht er sparsamen Gebrauch, insofern er häufig eine blosse Übertragung für ausreichend zur Erklärung erachtet. Wenn etwa die Assoziationlehre die Freude am Geld so deutet, dass durch Anblick und Besitz des Geldes Vorstellungen solcher Genüsse erweckt werden, die man durch Geld sich verschaffen kann, so meint Search, es bedürfe solcher Mittelvorstellungen nicht, sondern unmittelbar übertrage sich das Lustgefühl vom ursprünglichen Zweck auf den ursprünglich nur als Mittel wertvollen Besitz des Geldes. — Bei der Erörterung des Willens wird zunächst das Dasein mehrerer Willen oder Personen in Einem Menschen bestritten, alsdann die Verschiedenheit der intellektualistisch gefassten Impulse erörtert und gegen Hartley ausgespielt (II, 5) — Hartleys Lehre würde „von den traurigsten Folgen für das menschliche Geschlecht sein" — und schliesslich in sehr flotter Weise (I, 254) die Frage der Willensfreiheit dahin beantwortet, dass „wenn kein solches Hindernis da ist, wenn wir unsere Absicht bewerkstelligen oder nicht bewerkstelligen können, nachdem wir darüber aus sind oder uns nicht darum bekümmern, dann sind wir frei; und um nichts mehr oder weniger frei, wir mögen durch Überlegung unserer Urteilskraft oder durch den Antrieb der Einbildung dazu gebracht sein." (275.) Drei Ursachen bedingen gewöhnlich unsere Entscheidungen: die Wirkung der äusseren Gegenstände, das mechanische Spiel unserer Organe und die Handlung der Seele (II, 48); aber nicht alle Wirkungen dieser Ursachen gelangen zum Bewusstsein. Hieraus erklären sich die Mechanisierung der Handlungen, die Gewohnheit und die Leidenschaften, „welche ich nur für eine stärkere Gattung von Gewohnheiten ansehe . . . . denn ich glaube nicht, dass uns die Natur Leidenschaften gab." (59.) Der Endzweck alles Thuns ist die Zufriedenheit (I, 174), der unser Autor viele Seiten widmet; die Hauptwege, zu ihr zu gelangen, sind Vergnügen, Nutzen, Ehre und Notwendigkeit (II, 11). Aber man dürfe nicht glauben, durch Fleiss die natürlichen Fähigkeiten vergrössern zu können, man sei bloss im Stande, einen grösseren Vorrat von Materialien für sie zu sammeln (I, 66). Den herkömmlichen Unterschied zwischen der Abneigung gegen das Übel und dem Verlangen nach dem Guten verwirft Search (II, 67/8) und widmet den Gemütszuständen eine Betrachtung, die ihm auf die Gebiete der Ästhetik und Moralphilosophie führt. Nicht allein diese ganze Anlage des Werkes ist typisch, sondern auch der spiessbürgerliche Skeptizismus, der es durchzieht und den der Verfasser dahin präzisiert, „dass Kenntnis d. h. ganz zuverlässige Gewissheit garnicht für den Menschen gemacht ist, aber dass sich auch der Mensch in den Umständen befindet, dass er ganz wohl ohne dieselbe auskommen kann." (I, 449.)

Von den englischen Ärzten, die die deutsche Physiologie und mittelbar die Seelenkunde beeinflusst haben, wird an einer späteren Stelle die Rede sein. Hier genügt es, zwei Namen und zwei Lehren zu nennen: Browns Erregungstheorie und Gardiners Lehre von der Lebenskraft. Nach Brown hangt alles Leben von der Grundeigenschaft der *excitabilitas* ab; die Erregbarkeit erhöht sich entweder durch Zufuhr oder Entziehung von Reizen, entsprechend den beiden Seelenfähigkeiten Rezeptivität und Wirkungsvermögen: im ersten Fall spricht er von Sthenie, im zweiten von Asthenie. Der Erfolg dieser Theorie lässt sich leicht begreifen. Wer erkennt nicht in dem Brownianismus die Erregung des ganzen nervösen Geschlechtes wieder? Solche Lehren gewannen in Deutschland, dem Haupttummelplatz der Brownianer, ihren Höhepunkt, als man überhaupt in schwächlichen Empfindungen zu ersticken drohte, als dem verbildeten Auge das Leben wie ein quantitatives Erregungsverhältnis erschien. — Johann Gardiners „Untersuchungen über die Natur tierischer Körper“ (deutsch 1786) behaupten das Dasein eines *living principle*, das in der ganzen tierischen Organisation wirksam dessen Zerstörung verhütet und Ursache der Empfindung, der Bewegung und des Lebens ist. Der biologische Bestandteil des antiken Seelenbegriffes wird hier endgültig von dem Bewusstsein getrennt und in einen besonderen, folgenschweren Begriff, den der Lebenskraft zusammengefasst.

Endlich bleibt die Einwirkung der englischen Moralphilosophen auf die deutsche Psychologie zu erwähnen. Shaftesbury (1711) hatte, wohl im Anschluss an die Stoiker, die Lehre vom moralischen Gefühl aufgestellt und damit einen solchen Erfolg bei uns erzielt, dass von seinen Schriften innerhalb vierzig Jahren fünf Übersetzungen erschienen. Er und Hutcheson (1725) wirkten am kräftigsten auf die jüngeren Eklektiker ein, obwohl auch die gemässigten Theorien von Mandeville und Adam Smith Beachtung fanden. Die Versuche, engere Beziehungen zwischen Psychologie und Ethik, zwischen Gefühl und Glückseligkeit, zwischen Assoziation und Sympathie anzuknüpfen, gingen zum Teil auf diese Impulse zurück. Dazu kam, dass durch John Toland (1696) der Materialismus zum Glauben an einen ausserweltlichen Gott umgestaltet, dass Ethik und Psychologie seit 1710 in den moralischen Wochenschriften zusammen gepflegt und die sentimentalen Romane Lorenz Sternes zu einer Quelle der

Huldigungen für eine ästhetisch-moralische Auffassung des Seelenlebens wurden. Aus solchen Büchern sog die Betriebsamkeit unserer Gedankenverfertiger reiche Nahrung. Namentlich stützte man sich auf Shaftesbury, teils weil er Lockesche Gedanken zu neuer Blüte brachte oder auch verbesserte, teils weil er die höheren Affekte gebührend würdigte. Hatte Lockes freiheitliche Wirtschaftsordnung das unbegrenzte Recht des Einzelnen gefordert, so lehrte Shaftesbury die unendliche und von Gott gewollte sittliche Befähigung des Individuums; die prosaische Weltanschauung des älteren Denkers verwarf die Begeisterung als schädlich, der künstlerische Sinn des jüngeren wies ihr als der Ursache der edelsten Handlungen einen bevorzugten Platz an. Aus den Empfindungen und aus sinnlichen (selbstischen und geselligen) Affekten lässt sich die Seele nicht erklären, denn die beiden genannten Momente erschöpfen nicht den Umkreis wirklicher Erfahrung: es giebt noch Reflexionsaffekte, wie die Gefühle der Achtung für das Moralisch-Schöne. Äusserst kennzeichnend heisst es im „Selbstgespräch“ (III, 2): „Kunst und Tugend sind sich gegenseitig befreundet, die Kenntnis des Kunstkenners und die Kenntnis der sittlichen Vollkommenheit schmilzt in eine zusammen.“[1]) Sonach liegt bei Shaftesbury der bedeutsame Versuch vor, die beiden dem Leser nun schon vertrauten Gegenrichtungen: hellenische Lebensfreude und christliche Gefühlsweise zur Einheit zu verschmelzen. Der heidnischen Renaissance des Altertums tritt jetzt eine christliche Wiedergeburt zur Seite, die in den klassischen Philosophen Vorbilder reiner Sittlichkeit und bürgerlicher Tugend erblickt. Aber trotz ihres weitreichenden Einflusses ist sie teils durch die Macht der Naturwissenschaft teils durch die Gewalt von Begriffen nach kurzer Zeit erstickt worden.

Im Todesjahre Ludwigs des Vierzehnten (1715) hatte das Einströmen englischer Gedanken in das Festland begonnen; zu Anfang der siebziger Jahre ziehen die Ansichten der Schotten durch Übersetzungen in das Bewusstsein des deutschen Volkes ein und helfen den Rückschlag gegen den Sensualismus befördern[2]).

---

[1]) Auf Grundlage der gleichen Anschauung hat der Ästhetiker Home sein Interesse den (sieben) höchsten von einander unabhängigen Trieben der menschlichen Natur zugewendet.

[2]) Im Jahre 1790 hat K. Ph. Moritz den ersten Band von Beatties „Grundlinien der Psychologie, natürlichen Theologie, Moralphilosophie und Logik“ übersetzt

Die schottischen Psychologen erforschen die substantialen Anlagen der Seele, indem sie das Allgemeingültige fälschlich zugleich für das Ursprüngliche halten und allzu vieles als angeboren betrachten. Ihre Stärke liegt auf seiten der Kritik. Ihr Führer Reid (1764) dringt auf unbefangene Beschreibung der seelischen Thatsachen, die losgelöst werden müssen von allen Vermutungen über das Wesen der Seele und allen Analogien der äusseren Natur. Die herkömmliche Theorie der Wahrnehmung, aus der Berkeley und Hume skeptische Schlüsse gezogen hatten, weist er als rein hypothetisch nach, und die Zerlegung des Bewusstseinsfaktums in ein inneres Objekt und die Seele als Subjekt wird von ihm als „sinnliche Umschreibung" gebrandmarkt. — Sein Schüler Dugald Stewart (1792) trennte mit bewundernswerter Schärfe die psychologischen Thatsachen, zu denen er vor allem die Assoziation rechnete, von den hypothetischen Erklärungen der Physiologie und von den Spekulationen über das Wesen der Seele. Aber auch er glaubte, dass die Bewusstseinsvorgänge die Äusserungen einer verhältnismässig kleinen Anzahl von einfachen Kräften seien: „diese Fähigkeiten und Prinzipien sind die allgemeinen Gesetze unserer Natur und sie nehmen in der Philosophie über die Seele dieselbe Stelle ein, welche in der Physik die allgemeinen Gesetze der Körperwelt haben." (Deutsche Ausg. von 1794, I, 13.) Der Spürsinn, den Stewart bei der Aufdeckung der letzten Motive psychologischer Theorien entfaltet, übertrifft selbst den annalytischen Scharfsinn eines Tetens. (Vgl. I, 108 ff. und 218 ff.) Doch entspricht die positive Ausbeute nicht ganz unseren Erwartungen. Ausser einer fruchtbaren Analyse der willkürlichen Aufmerksamkeit, einer vertieften Behandlung der „Konzeption" und einigen Nutzanwendungen ist lediglich zu erwähnen, dass Stewart den üblichen Regeln der Assoziation andere Gesetze hinzufügt, die den willkürlichen Verlauf der Gedanken in mehr verborgener Weise bestimmen. Beispielsweise das Verhältnis der Prämissen zum Schlusssatz. (II, 18.) —

Den Schotten — aber freilich nicht ihnen allein — hatte die deutsche Psychologie im Ausgange des 18. Jahrhunderts zu verdanken, dass die Meinung, die Seele sei keine Energie, für eine

---

und mit grammatikalisch-sprachlichen Anmerkungen begleitet. Von Stewarts „Anfangsgründen der Philosophie über die menschliche Seele" erschienen 1794 die beiden ersten Teile in Übertragung.

Zeit lang ganz verschwand. Die Ablehnung einer schöpferischen Seelenkraft war für die älteste Gruppe der englischen Psychologen kennzeichnend gewesen: durch das Verhältnis zu den einfachen Empfindungen oder zur Assoziation oder zum Leibe oder zu Gott war eine mehr oder weniger passivistische Theorie gestützt worden. Neben dieser wenig erfreulichen Einwirkung können wir noch eine andere Folge innerhalb Deutschlands beobachten. Mit einer Umbiegung der Lockeschen Unterscheidung von Sensation und Reflexion, die durch Leibnizens Philosophie und Searchs Theorie von den Seelenorganen befördert wurde, gelangte man zu dem verhängnisvollen Begriff des inneren Sinnes. Kants Widerlegung der rationalen Psychologie hat diesen bei ihm wegen des Gegensatzes von Raum und Zeit hochbewerteten Begriff des inneren Sinnes gegen den ebenfalls überlieferten Begriff der Seelensubstanz ausgespielt; in unserem Jahrhundert ist der innere Sinn als Selbstgewissheit und Sein den trügerischen, phänomenalen Erfahrungen der äusseren Sinne gegenüber gestellt worden. Nehmen wir endlich hinzu, was oben über Shaftesbury ausgemacht wurde, so überblicken wir die Hauptrichtungen[1]) des englischen Einflusses.

b) Der Einfluss Frankreichs.

Bei der Untersuchung des französischen Einflusses auf die deutsche Vermögenpsychologie muss man ziemlich weit zurückgreifen, obgleich Frankreichs Stimme im europäischen Konzert später als Englands eingesetzt hat. Den geschichtlichen Wert des Cartesischen Geistes haben wir bereits abgewogen; so sei nur hinzugefügt, dass die Fragen nach dem Ursprunge der Vorstellungen und der Natur des Vergnügens ihre Beantwortung recht oft hüben wie drüben an der Richtschnur des Descartes fanden. Aber Einer unter seinen Jüngern erlangte nicht geringeres Ansehen: Malebranche (1675). Montesquieu ruft einmal aus: *Les quatre grands poètes Platon, Malebranche, Shaftesbury, Montaigne!* Diese Zusammenstellung ist sinnreicher als sie im ersten Augenblick zu sein scheint. Die Art, wie der Philosoph in

[1]) Die Einzelheiten werden bei der Darstellung der deutschen Psychologie oft genug zur Sprache kommen; Hinweise auf den Zusammenhang eines bestimmten deutschen Philosophen mit englischen Vorbildern sind daher in diesem Abschnitte nur sparsam eingefügt. Etwas anders musste ich im nächsten Kapitel verfahren.

seinem Hauptwerk *De la recherche de la vérité* (7. Aufl. 1735) sich mit Vorgängern und Gegnern auseinandersetzt, gemahnt an Plato; liebenswürdige Darstellung und echte Frömmigkeit nähern ihn Shaftesbury; in seiner angewandten Psychologie trifft er oft mit Montaigne zusammen. Sprechen wir zunächst von dem letzten Punkte.

Nach Malebranche wird der Mensch nicht durch die an sich wesentliche Vernunft, sondern durch die Sinne und die Einbildungskraft gelenkt. Die Unterschiede der Imagination bei Frauen, Männern, Greisen (I, 363), bei Gelehrten und Verweibten (383 und 435), die Ansteckungskraft der Erregung und der Nachahmung (452), die den Körperbewegungen entsprechenden Seelenneigungen (II, 193), die Neugierde und die Eigenliebe (265), die Leidenschaften (401) und ihre relative Berechtigung (588) — dies alles behandelt er annähernd im Geiste der Renaissancepsychologie. Aber er behauptet nachdrücklichst, dass die Vollkommenheit des Geistes in seiner durch die Liebe zur Tugend herbeigeführten Vereinigung mit Gott bestehe und die Unvollkommenheit aus der Abhängigkeit vom Leibe stamme (479). — An zweiter Stelle ist die noch in den Tagen des deutschen Idealismus stark beachtete Theorie der Wahrnehmungen und Sinnestäuschungen anzuführen. In einer Denkschrift aus dem Jahre 1699 untersucht Malebranche die Vorgänge der Farbenempfindung und schliesst *„que les ‚diverses couleurs' ne consistent que dans la différente ‚promptitude' des vibrations de pression de la matière subtile."* Sehr ausführlich verweilt er bei der Frage der Externalisation der Wahrnehmungsinhalte und gelangt nach Ablehnung dreier anderer Möglichkeiten zu dem Ergebnis: was immer wir sinnlich erfahren, das erfahren wir in Gott und durch Gottes Willen. Dem Einwurfe, dass hiernach die Gottheit uns Unwahres offenbare, so oft uns die Sinne täuschen, sucht der Philosoph durch eine Erörterung der Sinnestäuschungen zu begegnen, die vorher noch nie so eindringlich gegeben worden war[1]). Auch übersieht er keineswegs, dass zwischen der Seele einerseits, den Lebensgeistern, Nerven und Gehirnfasern anderseits ein Zusammenhang besteht (I, 258 ff.), aber er erklärt ihn für nur möglich durch die Vorsehung. Gleich darauf schlägt er zwei Themata an, welche die deutsche Auf-

[1]) Besonders beachtenswert I, 103 ff. und 157 ff. Die Zahlen beziehen sich durchgängig auf die oben genannte siebente Auflage.

klärung lebhaft beschäftigt haben: Vererbung und Erziehung. Schliesslich aber geht er in Cartesische Bahnen zurück: das Denken sei das Wesentliche im Geiste und durch die mathematische Methode zu stärken (II, 1 ff.), doch beherrschen uns leider die Empfindungen mehr als die reinen Gedanken (51). Der Gedanke nun hat zwei Modi: die Fähigkeit, mehrere Vorstellungen zu empfangen *(l'entendement)* und die Anlage zu mehreren Neigungen *(la volonté)*. Jenes erste Vermögen zerfällt bei fortgesetzter Zergliederung in: *les sens, l'imagination et l'entendement pur. „On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées et on l'appelle entendement lorsqu' il agit par lui-même ou plutôt lorsque Dieu agit en nous . . .“* Hiermit kündet sich Malebranches Bestreben an, jede Aktivität von der Seele auszuschliessen; in diesem Zusammenhange erscheint das Kapitel, das die berühmt gewordene Überschrift trägt: *Que nous voyons toutes choses en dieu.*

Malebranches Buch ist in Deutschland während der sechziger und siebziger Jahre etwa so viel gelesen worden wie Lotzes Mikrokosmos, der ihm inhaltlich und formal verwandt ist, genau hundert Jahre später bei uns gelesen wurde. Aus der Geschichte des Cartesianismus hat ferner ein Streit um die Tierseele Bedeutung gewonnen und vor allem Bayles *Dictionnaire* (1695), zu dessen zersetzendem Zweifel die meisten deutschen Psychologen irgendwie Stellung nahmen. Dem „anatomierenden“ Bayle und seiner Sippe gesellten sich die deutschen Spinozisten in ihrem Kampf gegen Scholastik und Orthodoxie, hinzu traten medizinische Erfahrungen und Ansichten, wie sie der römische Leibarzt Giovanni Lancisi in seinem vielgelesenen Buche *de motu cordis* (1728) mitgeteilt und Pitcairn im Galileischen Geiste der rein mechanischen Auffassung systematisch entwickelt hatte. So war der Boden in Deutschland genugsam umgepflügt, um den Samen des französischen Materialismus in sich aufzunehmen.

Bei unseren westlichen Nachbarn hatte sich ein Gegensatz der Ideale und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, des Kampfesmutes und lässiger Skepsis ausgebildet. Die negierende Haltung gegenüber Kirche und Staat war zwar undeutsch von Grund aus, aber die aphoristischen Halbgedanken eines Pierre Bayle und die konsequenten Trutzlehren der Encyclopädisten blieben nicht unbeachtet, soweit sie psychologische Probleme betrafen. Seltsamerweise hat Voltaire, der doch zu den Berliner Akademikern

in fortdauernder Beziehung stand, mit seinen geistreichen und positiv gehaltenen Gelegenheitsaussprüchen zur Seelenkunde[1]) nur geringen Einfluss ausgeübt. Intensiv hingegen ist die Wirkung Lamettries (1745). Lamettrie lehrt die Körperlichkeit der Sinne, eine Stufenleiter der Organismen und die nahe Verwandtschaft des Menschen mit dem Affen, und er stellt an Locke die Frage, ob die Denkkraft ein notwendiger Erfolg des Stoffes sei oder nicht. Seine Beziehungen zu Deutschland erhellen schon daraus, dass er seine bekannteste Schrift in boshafter Absicht dem Physiologen Haller zugeeignet hat. Der *Homme machine* wird in Deutschland aller Orten mit heisser Begier gelesen, denn die Professoren denken nicht wie der grosse König von Lamettries Schriften: *„en ne lisant pas ses livres il y avait moyen d'en être très content."* (*Oeuvres* XXVII, 208.) Sie lesen, entrüsten sich weidlich und bejubeln Lüzaks anonyme Gegenschrift.[2]) Elias Lüzak (1723—1796) will beweisen, dass die Materie nicht denken könne, ungeachtet allen physikalischen und medizinischen Beobachtungen, und er macht sich den Beweis sehr leicht, indem er kurzweg den Unterschied der ruhenden Materie und der seelischen Thätigkeit hervorhebt (S. 7).

Von Lamettrie zu Condillac (1750) ist kein grösserer Schritt als vom Materialismus zum Positivismus. Die Zurückhaltung Condillacs in manchen wesentlichen Punkten hat ihm in Deutschland viele Freunde erworben. Sein *Traité des sensations* jedoch (von Hissmann 1780 übersetzt) wird allgemein für lückenhaft gehalten und teils durch physiologische Forschungen — wie von Friedrichs II. Vorleser Le Cat(t) — ergänzt, teils durch Hinzuziehung des Gesichtssinnes als einer Möglichkeit, zur Annahme äusserer Substanzen zu gelangen, in der Hauptsache erweitert. So von Tetens im Anschluss an Home. Nun begeht Condillac bekanntlich denselben Fehler wie die Schotten, denn auch für ihn decken sich Beginn *(commencement)* und Wesen *(principe)* des Seelischen. Was genetisch das erste ist, die mit einem Gefühlston versehene Empfindung, soll das einzige bleiben: würden einer Bildsäule die Sinneserregungen, vom Geruch an bis zum Getast, zugeführt und assoziative Verbände zwischen

---

[1]) Über die Abhängigkeit von Locke vgl. S. W. XXI, 120.

[2]) *L'homme plus que machine, Londres* 1748. Im allgemeinen zu vergleichen E. Zola, *Le roman expérimental*, 1880, S. 114 f.

ihnen gestiftet, so entstände die Gesamtheit des Seelenlebens. Alles kommt der Seele demnach von aussen. Weil die Tiere empfinden, müssen sie auch denken können, aber sie gelangen wegen der Einförmigkeit ihrer Bedürfnisse nicht über das *moi d'habitude* d. h. über den Instinkt hinaus, sie erreichen niemals das Ich der Reflexion. Trotzdem leugnet Condillac die Körperlichkeit der Seele und die von den meisten Sensualisten angenommene Unfreiheit des Willens. Hierin ist der heissblütige Diderot (1749) über ihn hinausgegangen. Wir können hier nicht allen Schwankungen dieser reizbaren Seele folgen — das Endergebnis ist die Definition des Geistes als einer Stoffmischung und die Zurückführung der Psychologie auf Nervenphysiologie. Für die Beziehungen zu unserem Vaterlande kommt wesentlich in Betracht, dass die Lehren des vielseitigen Philosophen von Maupertuis beeinflusst und für Lessings Ästhetik eine Quelle der Anregung geworden sind.

Einen weitverzweigten Strom gallischer Denkungsart leitete Claude Adrien Helvetius (1758) in unsere Psychologie über[1]). Von ihm rühmte Frau du Deffant: *c'est un homme qui a dit le secret de tout le monde.* Seine drei psychologischen Hauptwerke machten auch grosses Glück und die Schrift *De l'esprit* wurde dreimal (1760, 1784 und 1787) ins Deutsche übertragen; eine Reise durch Deutschland, die ihn an kleinere Höfe und nach Berlin führte, glich einem Triumphzuge. Immerhin nahm man seine Theorien nicht kritiklos auf, sondern legte manchen schillernden Unsinn darin ohne Nachsicht bloss. Gottsched lobte an ihm, dass er mit der aus der inneren Erfahrung bekannten „Kraft zu denken" beginne, tadelte dagegen, dass er dies blosse Vermögen schon Verstand nenne und die Aktivität desselben übersehe, die nicht der „Materie ankleben" könne, vielmehr in einer Substanz wurzeln müsse. Er machte darauf aufmerksam, wie Helvetius sich selber widerspricht, indem er meist das Seelische auf Fühlen und Erinnern reduziert, in einem besonderen Falle aber alles auf das Urteilen hinauslaufen lässt; ja, Gottsched verwies ihm

---

[1]) Er müsste einmal bis in das kleinste Rinnsal anekdotischer Überlieferung hinein ausgebeutet werden. Hier die Hauptquellen: Buckle, Gesch. der Civilisation in England, übers. von Ruge, 1, 324; Franz Prosch, Über Klingers philos. Romane, Gymn. Progr., Weidenau 1882, S. 22 ff.; Hallische Litt. Ztg. 1805, II, 162; Gottscheds Vorrede zu H.'s Discurs über den Geist des Menschen, 1760. — Ausserdem die einschlägigen Geschichtswerke.

mit schlagenden Gründen das aussichtslose Unternehmen, die psychischen Funktionen aus der Bildung des Körpers und aus der Erziehung abzuleiten.

Es ist seltsam, dass Robinet (1761) weit weniger sich in der deutschen Litteratur bemerkbar macht, obwohl er doch von Leibniz ausgeht und auf Kant hinzielt. Der Grund dürfte in der von ihm beliebten Übertreibung der Monadenlehre — alles ist *animalité,* jedes Stoffteilchen ein organisches Individuum — und in seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Theologie zu finden sein. Sonst geht Robinet entschlossenen Schrittes auf der breiten Strasse der Materialisten, erklärt den Willen für die Innenseite der Bewegungen und den Geist überhaupt für gebunden an das Körperleben.[1]) Im *Système de la nature* (1770) hat der Materialismus sich mit dem alten Gedanken von dem Selbsterhaltungstriebe des Menschen verbunden, in den Schriften von Cabanis (1788) einen rein physiologischen Ausdruck erhalten. — An dieser Entwickelung ist besonders lehrreich, dass sie den inneren Zwiespalt materialistischer Welterklärungen mit erschreckender Deutlichkeit offenbart: es kämpfen mit einander eine korpuskulare Mehrheitlehre und eine einheitliche Entwickelungslehre. Daher ist keiner der genannten Philosophen zu einer wahrhaft geschlossenen Anschauung und zu geradliniger Wirkung gelangt. Dasselbe beobachten wir bei dem Schweizer Bonnet (1754), dessen Name, um eine Wendung Formeys zu zitieren, *„sera gravé dans les fastes de la nature."* Tetens hat ihn als Ergänzung zu Leibniz aufgefasst und mit ermüdender Genauigkeit kritisiert (Vers. II, 238 ff.), Joh. Christ. Schwab[2]) rechnete ihn unter die „Beförderer einer Gehirn- und Fibern-Psychologie" in Deutschland. Jedenfalls gehörte Bonnet zu den meistgelesenen Schriftstellern welscher Zunge; seine beiden Essais, die „Betrachtung der Natur" und die „Palingenesie", ja selbst die von Trembley verfasste Lebensgeschichte sind ins Deutsche übertragen worden. Garve beurteilte ihn sehr streng, aber mit feinem Spürsinn für wirklich vorhandene Mängel. „Er erlaubt" — so heisst es in den Briefen an Weisse (S. 53) — „dem Verstande nicht, natürliche und männliche Schritte zu thun und die Zwischen-

[1]) Von der Natur. Deutsche Übers. 1764 S. 385 und 445. — Die oben angemerkte Beziehung zu Kant ruht in dem Gegensatz von Empfindung und Seelensubstanz.

[2]) Preisschrift über die Fortschrite der Metaph., 1796 S. 69 ff. So bereits C. W. Dohm in s. Übers. des Psychologischen Versuches (Vorber. S. 2).

sätze, die jeder sogleich einsieht, zu überspringen. Er schenkt ihm in der Entwickelung der Ideen nicht das kleinste Fädchen. Aber anstatt dadurch deutlicher und überzeugender zu werden, wird er langweilig und kraftlos . . . . Und anstatt weiter vorwärts zu gehen, wie er sich bei einer ersten Übersicht der Materie mochte vorgesetzt haben, trippelt er immer auf derselben Stelle herum und bildet sich endlich ein, einen grossen Weg zurückgelegt zu haben, weil er sich viel bewegt hat. Sein Geist hat philosophische Kultur, aber keine philosophierende Kraft. Er kann Ideen ausschnitzeln, aber wenig hervorbringen.“ — Das Verfahren Bonnets ist Induktion und eine Art von Analyse. Seinen Ausgangspunkt bildet der Gegensatz und natürliche Einfluss von Leib und Seele. Von physischen Thatsachen beschäftigen ihn am meisten die Bedeutung des Gehirns, auch bei niederen Tieren, und die Zusammensetzung der Nerven aus verschiedenartig funktionierenden Fasern; er nimmt an, dass die Eindrücke von den Dingen nur im Gehirn und nicht in der Seele bleibende Spuren hinterlassen, und diese Gehirneindrücke von der Seele gefühlt und beeinflusst werden. Aus den Gehirnvorgängen erklären sich Gedächtnis und Assoziation, Übung und Gewohnheit, Vorurteil und Leidenschaft. Da die Seele sich nicht gleichgültig verhält und über eine gewisse Aktivität verfügt, so entstehen einerseits die Gefühle, anderseits Aufmerksamkeit und Abstraktion. Die Seele der Menschen und der Tiere gilt Bonnet für substantial und unsterblich; sie ist von einem äusserst feinen Ätherleib umkleidet und kann mit ihm in andere Körper übergehen. — Vorzüge und Mängel dieser Psychologie liegen offen zu Tage. Insofern Bonnet der Vertauschung des Psychischen und Physischen aus dem Wege geht und das beziehende Wissen als Eigentümlichkeit der Seele erkennt, möchte man seinen Einfluss noch grösser wünschen als er thatsächlich gewesen ist; seine Lehren von dem *germe impérissable* und der Stufenleiter der Wesen würde man dann gern preisgeben, obwohl sie Leibnizischen Geist atmen und in Sulzer einen rührigen Fortbildner gefunden haben.

Ein noch strengerer Gegner des Materialismus ist der Holländer Franz Hemsterhuis (1770). Durch wiederholte Besuche Deutschlands kam er in Berührung mit unseren grossen Dichtern und mit Mendelssohn, Lavater und Jacobi. Auf diesen und auf Herder hat der Philosoph am stärksten gewirkt;

Herder hat den Brief über das Verlangen, freilich nicht sehr genau, übersetzt und mit einem Nachtrag versehen, in dem er über Genuss und Liebe abweichende Meinungen äusserte. Hemsterhuis kam es zunächst darauf an, Unkörperlichkeit und Substantialität der mit dem Leib verbundenen Seele nachzuweisen; zu diesem Zweck verschmähte er weder eine lange Reihe von Beweisen noch Platonische Gleichnisse. Mit Vorliebe stützte er sich auf die Thatsache, dass durch einen Willensakt Bewegungen geschaffen werden können, was in der gesamten Körperwelt nicht seinesgleichen habe. (Verm. phil. Schr., 1782, I, 175 ff. u. 198.) Er begann also nicht wie die gemässigten Sensualisten mit den Empfindungen, um von hier aus zur Seele vorzudringen. Auch stellte er das Verhältnis richtig zwischen den inneren Erlebnissen und den physiologischen Erfahrungen: „die Kenntnis, welche die Seele von ihrem eigenen Körper hat, ist nicht viel grösser als diejenige, die sie von den Körpern besitzt, welche sie umgeben." (84.) Indessen drang er auf der richtigen Bahn nicht weiter vor, da er weder zwischen *sentir* und *penser,* noch zwischen *sensation* und *sentiment* hinlänglich unterschied. Was die Sinne anlangt, so suchte er zu erweisen, dass sie nicht trügen, aber beschränkt sind, ferner dass sie selbst in die abstraktesten Überlegungen hineinwirken, denn beim Nachdenken könne „man immer eine mehr oder weniger schwache Bewegung in den Organen der Stimme und des Gehörs . . . wahrnehmen". (235.) Der Verstand sei eine aktive Fähigkeit, die zusammensetzt, ordnet und vergleicht; gelegentlich zeige sie sich besonders kräftig in den Träumen, denen Hemsterhuis grosse Bedeutung beimisst. Alle Vernunftschlüsse beruhen auf Anschauung und „die Idee, welche aus der Gegenwart des Gegenstandes entspringt, hat alle die erforderliche Deutlichkeit *(clarté)* ohne Verwirrung". (67.) Ich zitiere diese Stelle, weil sie im beachtenswerten Gegensatze zu Descartes und Leibniz steht und uns den Übergang zu der originellsten Lehre des Denkers bietet. Es soll nämlich der Seele eigentümlich sein, dass sie beständig eine möglichst grosse Anzahl von Ideen in möglichst kurzer Zeit suche. (76.) Je gleichartiger ein Gegenstand mit der Seele ist, desto grösser ist seine Anziehungskraft, desto stärker die von ihm angefachte Begeisterung. Ausserdem kommen Intensität und Dauer der Objektwirkung in Betracht; von zwei gleich starken Reizen wirkt der am lebhaftesten, von dem das Organ im kürzesten Zeitraum der

Seele einen Begriff geben kann. Da nun die Seele alles in sich aufzunehmen strebt, so fliessen die äusseren Sinne und der moralische Sinn in einander, denn dieser — der durch alle Empfindungsarten angeregt werden kann — strebt gleichfalls nach einer Vereinigung mit Gott, Natur und Menschen. (221 und 253.)

Das platonische Element bei Hemsterhuis, das ihn mit Shaftesbury verbindet, ist gleichfalls vorhanden bei Buffon (1749), dessen unheimlich angeschwollene Naturgeschichte in allen Bücherschränken zu finden war. Und da Buffon als begeisterter Verehrer der lebendigen Natur forschte, so entfernte er sich nicht allzu weit von dem stürmischsten Gegner der Materialisten, von Jean Jacques Rousseau. Der französische Sensualismus und sein Gegenspiel waren revolutionär und besassen eben deshalb einen Schnittpunkt: achteten jene der „Gewohnheit" nicht, so kämpfte dieser gegen sie an. Aus dem entlegenen Dorfe Moitiers-Travers klang der weckende Ruf des Naturevangelisten zu uns herüber. Dieser Feuergeist von übersprudelnder Kraft, diese seltsame Mischung von Gefühlsweichheit und Gesinnungstrotz, diese von unten heraufgekommene, so zu sagen voraussetzungslose Natur zog weite Kreise in ihren Bann. Ein neues Lebensgefühl sprach aus dem „*Émile*": hier war alles auf den inneren Menschen gerichtet und synthetisch aufgebaut. Die Wirkung Rousseaus kann man sich nicht mächtig genug vorstellen. Anfänglich war sie negativ: Feder schrieb einen „Neuen Emil" und Formey einen „Anti-Émile", den Rousseau als *Émile chrétien* ungnädig aufnahm. Dann wurde sie positiv: so bei Kant und bei den Stimmführern des Sturmes und Dranges. Aber von der gewaltigen Allgemeinwirkung verschieden und weit hinter ihr zurückstehend ist der Einfluss auf unsere Psychologie gewesen. In dieser Rücksicht sammelte sich alles auf den einen Punkt, dass man von Rousseau wieder lernte, die Seele als ein thätiges und hervorbringendes Wesen anzusehen. Wie das Weltall von einem Willen bewegt wird, so auch der Mensch, der unabhängig ist von dem Druck der Sinnesempfindungen; in uns, in unserem Urteil liegt die bestimmende Ursache, nicht in den Einflüssen der Aussenwelt. —

Wenn wir zusammenfassen, so übersehen wir, dass eine Fülle von häufig widerspruchsvollen Einwirkungen gleichzeitig und nach einander aus dem Auslande nach Deutschland geflossen ist. Es

wäre ein Missverständnis zu glauben, die rationalistische Seelenlehre der Aufklärung habe nur aus französischen, die Gefühlspsychologie der Empfindsamkeits- und Genieperiode nur aus englischen Quellen geschöpft. Aber es wäre ein noch gröberer Irrtum, wenn man alle Geistesarbeit jener älteren Psychologen auf fremdländische Impulse zurückführen wollte. Diese Arbeit wurzelt vielmehr wesentlich im eigenen Lande.

2. Kulturgeschichtlicher Hintergrund.

a) Allgemeines.

Die Lebensauffassung einer Generation kann nach Höhe und Tiefe bestimmt werden; jene lässt sich an den Idealen ausmessen, denen die Arbeit auf den verschiedenen Gebieten zustrebt, diese an dem gebrauchsfähigen Gemeingut. Es ist nicht leicht, den Mutterboden für die Kultur der Deutschen in der Aufklärungszeit mit überzeugender Bestimmtheit nachzuweisen; und doch können wir uns der Verpflichtung hindeutender Bemerkungen nicht entziehen.[1])

Die politischen Verhältnisse hatten zuerst an Leibniz ihre Kraft bewährt und in einer Art Rückwirkung wiederum Kraft von ihm empfangen; ist doch Leibniz seit den Tagen Huttens der unermüdlichste Beförderer nationalen Geistes und der schärfste Gegner des äusserlichen Partikularismus gewesen. Aber das Streben nach Herstellung beherrschender Territorialstaaten verblieb, weil es in dem wirtschaftlichen Egoismus allzu fest wurzelte. Die Freiheit hatte gerade genügenden Spielraum, um Güter und Menschen zu erzeugen, die der Staatsgewalt nutzten. Was schon Thomasius von dem ersten preussischen König erbeten hatte: Freiheit des einzelnen und der Forschung, das gewann Norddeutschland erst durch den siebenjährigen Krieg, der das Denken löste und den Protestantismus läuterte. Die schnell anwachsenden geistigen Bedürfnisse stiegen zu einer Höhe auf, die gleichzeitig mit der französischen Revolution erreicht wurde; Napoleons europäisches Eingreifen trennte dann die Bildung von dem ihr angemessenen Staatsleben. So erhielt sich

[1]) Es kommt uns natürlich nur auf die kulturgeschichtlichen Momente an, die nachweislich einen stärkeren Einfluss auf die Psychologie ausgeübt haben. Übrigens sind die Abschnitte über die Beziehungen der Psychologie zu anderen Wissenschaften zu vergleichen.

bei den Trägern der deutschen Kultur eine Anschauung, wonach staatliche Einrichtungen und materielle Bedingungen für die Entfaltung einer unabhängigen, sittlichen Persönlichkeit nebensächlich sind. Noch Schiller schrieb: „Und dann, dann glaube ich, dass jede einzelne, ihre Kraft entwickelnde Menschenseele mehr ist als die grösste Menschengesellschaft, wenn ich diese als ein Ganzes betrachte. Der grösste Staat ist ein Menschenwerk, der Mensch ist ein Werk der grossen, unerreichbaren Natur.“ [1])

Der so aus den natürlichen Voraussetzungen herausgerissene, der Renaissance entfremdete Individualismus traf sich begreiflicherweise mit einem Weltbürgertum, das von den sozialen Gemeinschaften abzusehen geneigt war; oder richtiger ausgedrückt: der entschieden bethätigte Kosmopolitismus war die Erfüllung eines demokratischen [2]) Individualismus. Der demokratische Zug war uns aus England gekommen, wo die Statistik den abstrakten Durchschnittsmenschen erfunden, die Industrie sich zum Welthandel entwickelt und der Bürger sich ganz den Aufgaben des praktischen Lebens zugewandt hatte. Diese gleich machende Tendenz fand für lange Zeit eine untere Grenze bei den Juden, eine obere bei den Adligen. In dem Briefwechsel zwischen Herrn Kanzlei-Direktor Göckingk, Herrn Inspektor Bobrik und Louis Gomperz (1785) heisst es: „Vor etwa zehn oder zwölf Jahren fing die Judenschaft in Königsberg an, sich einigermassen zu bilden und sie wurde inne, dass man in modernen Sprachen ebenso viel Weisheit sinnen könne als in der hebräischen. Die Veranlasser zu dieser Bildung waren wohl der jetzige Dr. Herz in Berlin und noch einige andere . . . . Man fand in den Händen der Jünglinge Romane und auf den Toiletten der jüdischen Schönen Baumgartens Metaphysik.“ (137.) Der Adel hingegen galt bis zum Ende des Jahrhunderts als eine höhere Rasse — den Göttern bei Homer vergleichbar. An dem Kulturprozess beteiligten sich daher vornehmlich die Mittelklassen, diese aber in ihrer ganzen Breite, da sie von dem Einfluss auf den Staat ausgeschlossen waren. Während die Vornehmen mit der Philosophie ihr Spiel trieben, suchten Professoren und Journalisten auf das ernstlichste Kenntnisse und Denkselbständigkeit zu ver-

---

[1]) Caroline v. Wolzogen, Litter. Nachlass I, 216.

[2]) In der unmittelbaren Rücksicht auf alle liegt der Unterschied zu früheren und gegenwärtigen Formen des aristokratischen Individualismus.

breiten; man glaubt kaum, wie stark das Bedürfnis war, die Wissenschaft für das Leben zu verwerten und überhaupt erziehlich zu wirken.[1])

Der Unterschied vom 17. Jahrhundert ist augenfällig. Die Zentralmenschen dieser jugendlichen Zeit erfreuten sich eines unmittelbaren Zusammenhangs mit ihrer Umgebung und einer beneidenswerten Frische aller Wahrnehmungen; in dem Lebensschiff des 17. Jahrhunderts gab es nicht die Leiche „Vergangenheit", deren Anwesenheit die Seele dumpf, die Gedanken schwer, die Stimme tonlos macht. Man lebte der Gegenwart. Im Kern ihres Wesens waren jene Menschen von einer Härte, die alle Sentimentalität ausschloss, zu den erstaunlichsten körperlichen Leistungen[2]) befähigte und nur in den gehaltenen Formen der Mitteilung und des Umgangs gebändigt wurde. Die gesuchte Höflichkeit im Verkehr und die glatte Kälte in den Künsten waren nichts anderes als Gegengewichte gegen die an sich masslose Energie des Auffassens und Wollens. Von solchen Menschen unterschied sich der gelehrte Kleinbürger, der während des 18. Jahrhunderts in den Mittelpunkt trat, nicht minder durchgreifend als von den Typen unserer Zeit. Wer ist nicht überrascht, wenn er liest, wie gemächlich man damals bei allen Dingen zu Werke ging? Das muntere kleinstädtische Völkchen kannte keine Millionenzentren und brauchte nicht seinen behaglichen Schleichschritt mit dem Sturmlauf des modernen Daseins zu vertauschen; es war zufrieden, wenn es beim Schimmer der Talglichter sich am Knaster und Schnupftaback vergnügen konnte[3]). Der ganze Lebensdrang

---

[1]) Selbst F. C. Lauckhard erklärt seine Lebensbeschreibung (5 Bde. 1792 bis 1802) für einen „Beitrag zur praktischen Pädagogik" (I, XII). Aus dem kulturgeschichtlich so merkwürdigen Vagantenbuche sind für unseren Gegenstand besonders interessant I, XIV und II, 73.

[2]) Die Schwägerin Ludwigs XIV., die Pfalzgräfin, erzählt einmal, dass an der Hoftafel im Winter Wasser und Wein in den Gläsern zu Eis froren; hundert Jahre später bringt die Zeitschrift „Der Arzt" (1769, II, 75) ein Schreiben, worin sich jemand bitter über nicht genügend geheizte Zimmer beklagt.

[3]) Die Pfeife und die Dose spielten nicht nur in der schönen, sondern auch in der wissenschaftlichen Litteratur eine Rolle. So erschien 1743 eine medizinische Dissertation: „ob es einem Theologen nötig und gesund sei, Taback zu rauchen?" und im selben Jahre wurde ein Büchlein veröffentlicht: „Untersuchung, ob dem Frauenzimmer nicht ebensowohl denen Mannespersonen Taback zu rauchen erlaubt." Dem Döschen entsprach bei den Damen das Schminkpflästerchen, dem Wieland 1773 den Schwanengesang widmete; beide Geschlechter vereinigten sich am „L'hombretischgen".

bewegte sich in einer schlicht-bürgerlichen Atmosphäre mässiger Wünsche, deren Befriedigung nur selten auf Hindernisse stiess. Frühzeitig und ohne schweren Kampf gelangten die Männer in eine fertige Lebensstellung, von deren Höhe sie dann auf die „gewöhnlichen Frauenzimmer" herabblickten. Wenn die Gesundheit eines Zeitalters thatsächlich, wie Friedrich VISCHER meint, sich in seiner Hochachtung vor den Frauen äussert, so war es um die Zeit schlecht bestellt, worin es als Ruhm galt, „die fast unmerklichen Flecken des schönen Geschlechts zu entdecken, und eine Empfehlung, sie unter der nachteiligsten Schattierung vorzustellen."[1]) Wie recht hatte — und behält noch heute — Montesquieu, als er schrieb (134): *Quand on a été femme à Paris, on ne peut pas être femme ailleurs!* Es ist kein Zufall, dass man immer nur von Hexen und nicht von Zauberern hörte, dass in Deutschland trotz der Bemühungen von Spee (1613), Thomasius (1712), Sterzinger (1766) und Tiedemann (1780) noch im Jahre 1775 de Haen Albernheiten über die armen hysterischen Weiber auskramen konnte. Hiermit mag zusammenhangen, dass die bedeutendsten Philosophen des vorigen Jahrhunderts unverheiratet blieben und dass erst in der jungen Litteratur der Romantik und an ihren Sammelstätten die Frauen wieder zu Ehren kamen. Die gleiche Unmündigkeit wie bei den Frauen vermutete man bei den nicht Aufgeklärten und verlangte auch von ihnen „Unterwerfung unter die Autorität der Erleuchteten." Hierin bereitete sich unmerklich der Geniekultus vor.

Von den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen wenden wir uns zur schönen Litteratur. Der Gesichtspunkt, unter dem sie zunächst Wert für uns erhält, ist der sprachliche. Viel hatten schon Leibnizens „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache", Thomasens burschikose Unverzagtheit und Wolffs preisenswerte Bemühungen erreicht. Aber noch im Jahre 1772 sagte Platner im Vorwort zu seiner Anthropologie (XXV f.): „Einige meiner

---

[1]) Th. Abbt, Verm. W., 1783, IV, 3. Vgl. Feder, Wille IV, 52. — FRIEDRICH VISCHER, Krit. Gänge, N. F., 1873, II, 161. — Sehr drollig: Johann Charlotten Unzerin, geb. Zieglerin, Grundriss einer Weltweisheit für das Frauenzimmer, mit Anm. u. einer Vorrede begleitet von J. G. Krüger, 1767. Die Verfasserin erzählt, wie sie „die Metaphysik aus Hrn. Unzers an sie geschriebenen Briefen, die zusammen 4 Quartbände machen, herausgezogen u. nach ihrer Art eingekleidet" habe. Vgl. Deutsches Mus. 1780, I, 348.

Freunde und Gönner, die vielleicht für den Kredit meiner Gelehrsamkeit mehr besorgt sind als ich selbst, werden gewiss bei dem ersten Anblick dieses Buches fragen: warum aber nicht lateinisch? — eine Frage, die wenigstens ein Professor nicht unbeantwortet lassen darf . . . Da mein Werk ein System der menschlichen Natur ist, da es sich überall mit der Erklärung verschiedener Verhältnisse, Empfindungen und Zustände beschäftigt, welche wir täglich an uns selbst und an andern erfahren, und da alle diese Zustände in unserer Sprache ihre eigenen Benennungen haben, an denen man sie sogleich erkennt und in dem Augenblick gleichsam selbst erfährt: wie sollte ich diese Erfahrungen durch lateinische Worte in die Erfahrungen und Empfindungen eines deutschen Lesers verwandeln können (und das ist vornehmlich meine Absicht) ohne überall deutsche Worte, und ganze Perioden in Parenthesen beizufügen und ohne das halbe Buch gleich zu übersetzen.“ Solche Ansichten griffen immer weiter um sich und erfuhren von der aufblühenden Dichtung entscheidende Förderung. Recht und Reinheit der Volkssprache werden nun anerkannt. Von den Aussenrichtungen müssen wir freilich absehen: von Adelungs gutgemeinter Pedanterie und den eigenwilligen Sprachgestaltungen in Abbts männlicher Prosa, Hamanns Sibyllinenstil und Herders stürmischem Redeton. Aber es bleibt der allgemeine Ehrgeiz, fasslich und schön zu schreiben, die wachsende Liebe zur Muttersprache, die — der Kundige weiss es — alle Bemühungen aufs reichlichste lohnt. Das lendenlahme Deutsch der Vorzeit macht einem teils kraftvollen teils zierlichen Satzbau Platz, und die wissenschaftlichen Ausdrücke werden wie Münzen einer Umprägung unterzogen. Dass hierbei der Reindünkel und die Sucht nach grösster Einfachheit und Verständlichkeit sich breit machen, dass manches Wort gar sehr unter die Lupe genommen, auf manche Metapher etwas voreilig geschmält wird, dass in den Lehrbüchern der Psychologie der glatte, aber völlig unpersönliche Stil die Hauptrolle spielt, wer kann das verkennen? Und doch wiegen die Vorteile bei weitem vor; gerade im Bereiche unserer Wissenschaft kann man unschwer verfolgen, wie das Bewusstsein für Genauigkeit und Schönheit zunimmt.

Von poetischen und prosaischen Schriften kommen gemäss dem uns leitenden Grundsatz besonders diejenigen in Frage, die in den breiten Schichten der Gebildeten wirklich gelesen wurden. Aus den nach modernem Urteil hervorragenden Schrift-

stellern kann man den Gang der öffentlichen Geistesentwickelung nicht erklären; vielmehr müsste man, um erschöpfend zu sein, zu fliegenden Blättern und Volkskalendern, zu Heftchen und Taschenbüchern hinabsteigen. Halten wir uns an die mittlere Lage, so finden wir ein Gemisch von Ausländerei, volkstümlicher Eigenart und gelehrter Dichtung. Zu Anfang des Jahrhunderts herrschten Nachahmungen der galanten Romane und die Erbauungslitteratur höheren Stils. Dann begann die Epoche der Robinsonaden und Reisebeschreibungen. Der englische „Robinson“ war eine realistische Schilderung einer keineswegs zu begehrenden Inseleinsamkeit gewesen; die deutschen Nachahmer machten aus dem Eiland ein ersehntes Friedensasyl. Gefühlvolle Weltumsegler suchten nach glückseligen Inseln und paradiesischer Unschuld in der Südsee oder bei den Hottentotten, wo der Mensch unter den Händen der Menschen noch nicht entartet, sondern noch so zu finden wäre, wie er aus den Händen des Schöpfers gekommen sei; wir werden sehen, mit welchem Sarkasmus Meiners das hieran sich entwickelnde psychologische Ideal des Naturmenschen behandelte. Nun folgten die moralischen Wochenschriften, von denen wir bald sprechen werden, und der beliebteste aller Volksschriftsteller: Gellert. Bedarf es für diese Kennzeichnung eines Beweises, so sei an zwei Sätze Goethes[1]) erinnert: „Gellerts Schriften waren so lange schon das Fundament der deutschen sittlichen Kultur“ . . . „An Gellert, die Tugend und die Religion glauben ist bei unserm Publiko beinahe Eins“; auch sei zum Belege ein Satz Garves ausgegraben: „Seine Schriften sind immer die ersten Schriften und an vielen Orten noch die einzigen, welche gelesen werden.“ (S. W. VII, 192.) Mit der Beliebtheit Gellerts stritten der „Messias“ und der „Werther“. Bis dann eine Zeit für empfindsame Ritter- und Räuberromane kam, in denen man psychophysiologisch bewies, dass der Mensch ein schwaches Geschöpf sei, und in denen man viel von edlen Blutschändern und erhabenen Freudenmädchen erzählte. Eberhard[2]) hat ihren Einfluss auf die Lebensvorstellungen jener Periode und ihren Zusammenhang mit der Modepsychologie treffend dargelegt. Jenen Romanen fehle die Wirklichkeit ihres

[1]) Dichtung u. Wahrh., Teil II Buch VII, Weimarer Ausg. XXVII, 128; Frankf. Gel. Anzeigen, Deutsche Litt. Denkm. her. von SEUFFERT VII, 98.

[2]) Über den Wert der Empfindsamkeit besonders in Rücksicht auf die Romane, 1786. — Die feinsten Bemerkungen auf S. 10, 41, 83, 114.

Stoffes, sie stärken den Hang zum Wunderbaren und die Andächtelei, sie bieten dem Verstand nichts und der Einbildungskraft zu viel. Aber auch solche Bücher schildern unter der Maske „starker, freier und schöner Geister“ ausschliesslich die Gesinnungen und Eigenschaften des dritten Standes, gleichwie im Drama und in der Zeichnung das bürgerliche Genre herrscht.

Wenn bereits in den Romanen — vom „Agathon“ bis zum „Wilhelm Meister“ — ein pädagogischer Zug des Zeitgeistes stark hervortritt, so hat er klärlich auch nach Verkörperung in bestimmten Einrichtungen streben müssen. Im Laufe von Friedrichs Regierung hat der Unterricht einen erheblichen Aufschwung genommen. Tüchtige Elementar- und Volksschulen, ordentliche Gelehrtenschulen und Gymnasien wurden befestigt oder gegründet. Für uns kommen lediglich die höheren Anstalten[1]) in Betracht.

Schon auf dem Gymnasium wurden die jungen Leute in die Grundbegriffe unserer Wissenschaft eingeweiht und zwar nicht übel, wenn man nach den aus Schulkreisen stammenden Lehrbüchern urteilen darf. Wir besitzen unmittelbare Zeugnisse hierfür; so schreibt H. S. Reimarus im Juli 1714 aus Jena an einen seiner Hamburger Lehrer: „Deine philosophischen Vorlesungen sind mir so im Gedächtnis, dass mir alle, die ich hier höre, Ekel erregen. Die meisten Professoren hier diktieren das Lateinische aus ihren Heften wie Buddeus und übersetzen es dann ins Deutsche.“ Dass ein solcher Betrieb nicht gerade anregend wirkte, liegt auf der Hand. Man versteht darnach, weshalb 1747 in Würzburg[2]) die Vorschrift erlassen wurde, es sollten die Professoren der Theologie und Philosophie künftighin ihre Vorträge nicht mehr diktieren, sondern geeignete Lehrbücher zu Grunde legen und sie erläutern. Die Vorschrift fand jedoch keinen Anklang und wurde bereits drei Jahre später wieder aufgehoben. An den anderen Universitäten diktierte man ohne Störungen die empirische und rationale Psychologie, gleich als ob Gutenberg niemals die edle Buchdruckerkunst erfunden hätte. Nur Erlangen scheint eine Ausnahme gemacht zu haben. Ein Anonymus[3]), dem der

---

[1]) Von den katholischen Seminaren dürfen wir absehen, obwohl die in ihnen gebotene „auserlesene Bildung“ häufig dem schwankenden Wissen und der wüsten Lebenshaltung protestantischer Universitäten entgegengestellt wurde.

[2]) Wegele, Gesch. der Universität Wirzburg 1882, I, 433 f.

[3]) Schreiben an einen Freund über den gegenwärtigen Zustand der hochfürstlichen Friedrichs-Alexanders-Universität zu Erlangen. Anspach, 1770. S. 25.

Schelm im Nacken sitzt, entrüstet sich weidlich darüber. „Bedenken Sie", schreibt er 1770, „hier wird seit vielen Jahren wenig oder garnichts mehr in die Feder diktiert. Und dies Verderben ist soweit eingerissen, dass (ich schäme michs zu sagen) dass selbst Lehrer den Studenten, der ihnen alle Worte vom Munde wegschreibt (welcher doch unstreitig der fleissigste ist), wohl gar für einfältig halten. Sie sprechen, durch das Diktieren werde die Zeit verderbt; der Student, der nur nachschriebe, lerne nicht denken, sondern blos nachbeten . . ." Das sei eine unbegreifliche Verblendung. Nicht nur, dass die Brust durch das ununterbrochene Reden angegriffen werde und die Tachygraphie schliesslich verloren gehe, nein, auch die Zahl der Studierenden müsse sich vermindern. „Denn man nenne es immerhin eine papierne Weisheit; der Student will doch für sein Geld etwas haben, das er nach Hause bringen und seinen lieben Eltern zeigen kann, welche dann über die grossen, *manu propria* geschriebenen Quartanten Freudenthränen vergiessen möchten, wenn sie an die erstaunliche Mühe, die sich ihr Herr Sohn gemacht hat, gedenken und in den Früchten seines Fleisses herumblättern können."

Die eigentlich akademischen Schriften, die Disputationen und Dissertationen, enthalten teils die Lehren der allgemeinen Schulpsychologie teils Verwässerungen professoraler Sonderansichten; der Autoritätenkultus und die Zitatensucht treiben hier die üppigsten Blüten. Für diese Mängel hat REINHOLD[1]) im Jahre 1789 schneidende Worte gefunden. Im Hinblick auf die Geschichte der Cartesischen und Wolffischen Philosophie bemerkt er, „dass auch die philosophische Innung ebenso gut ihre Orthodoxie als die theologische, ebenso gut ihren Schlendrian als die juristische, ebenso gut ihren Empirismus als die medizinische habe, ein Übel, das jeder Reformation in eben dem Verhältnisse den Eingang erschwert, als es das Bedürfnis derselben herbeiführt". Weiterhin klagt er dann über die zahllosen Dissertationen, Diatriben, Disputationen, „die damals die philosophische Welt überschwemmten, gegenwärtig aber freilich nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet in der Ausfüllung des leeren Raumes ihre letzte Bestimmung gefunden haben". Und wahrlich, dies Übermass von Schriften, zusammen mit der Sucht

---

[1]) REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens S. 33 ff.

nach Anonymität, erschwert und verleidet noch heute die Untersuchung.

Die Universitäten selbst bilden in gewisser Weise Mittelpunkte der psychologischen Arbeit. An ihnen werden durch die gemeinsame Lehrthätigkeit der Dozenten, durch die Macht der Überlieferung und durch das Recht der Professoren zur Mitwirkung an den Berufungen in dem einzelnen Falle bestimmte Richtungen bevorzugt. Es lohnt daher, den Universitäten und überhaupt den örtlichen Verhältnissen eine besondere Betrachtung zu widmen.

b) Örtliche Verhältnisse.

Das Gebiet der deutschen Psychologie erstreckt sich über die Landesgrenzen hinaus in jene Gegenden, wo deutsch gedacht und gesprochen wird. Dem Erforscher des 18. Jahrhunderts muss es auffallen, wieviel die deutsche Psychologie der Schweiz und Dänemark verdankt. Sulzer, Iselin, Zimmermann, Lavater, Ith gehörten zur Schweiz, sei es durch Geburt oder Niederlassung, Tetens, Basedow, Ancher waren längere oder kürzere Zeit in Kopenhagen thätig. Selbst nach Petersburg verirrten sich einige Vertreter unserer Wissenschaft wie Nudow, Euler, Weickard, Jakob. Dagegen wissen wir von Österreich nur zu berichten, dass in Wien Maurer und in Salzburg Dalham lebten. Im eigentlichen Deutschland überwogen anfangs die schwäbischen und die sächsisch-thüringischen Gegenden, dann traten Berlin und Königsberg in den Vordergrund, gleichzeitig schloss sich der katholische Süden [1]) an, und schliesslich gravitierte die Pflege der Wissenschaft teils nach der Mitte Deutschlands teils nach Berlin. Immerhin ist auch der Norden mit Auszeichnung zu erwähnen: in Hamburg, wo einst Joachim Jungius (1625) das akademische Gymnasium begründet hatte, wirkten die beiden Reimarus und Unzer; in Kiel haben hinter einander gelehrt Justus Christian Hennings, Tetens und Reinhold.

Über Berlin, unser modernes Alexandrien, mag man urteilen

---

[1]) Die Kluft zwischen Süddeutschland, das vom (1773 aufgehobenen) Jesuitenorden beherrscht wurde, und dem protestantischen Norden ist etwa zu gleicher Zeit überbrückt worden wie der Abstand zwischen den höheren, französisch gebildeten Schichten der Gesellschaft und den zunftmässig, lateinisch erzogenen Mittelständen, nämlich seit den sechziger Jahren.

wie man will: jedenfalls ist anzuerkennen, dass es unter Friedrichs Regierung zu einem Knotenpunkt vieler Interessen und so umfangreich geworden war, dass es auf die Provinz anziehend wirkte und trotzdem die Bildung einer einheitlichen Gesellschaft noch zuliess. Diese Gesellschaft setzte sich aus gelehrten Bürgern, französischen Kolonisten und einigen jüdischen Freigeistern zusammen. Ihre Lebensauffassung enthielt daher neben dem deutschen Idealismus starke realistische Bestandteile. Die Akademie als Sammelpunkt der wissenschaftlichen Bestrebungen zeigte anfänglich französisches Aussehen, späterhin aber, nachdem das Dreigestirn Lessing, Mendelssohn, Nicolai erschienen war, einen norddeutschen Charakter. Durch Friedrich II. hatte die Berliner Akademie der Wissenschaften eine besondere Klasse für Philosophie erhalten; der eigentliche Grund für diese von der durchschnittlichen Übung abweichende Massregel steckte in des Königs Teilnahme an philosophischen Dingen; Maupertuis und Formey haben indessen hierauf in ihren Eröffnungsreden nicht den Nachdruck gelegt, sondern vor allem auf die Würde der Metaphysik als Wissenschaft der Wissenschaften verwiesen [1]). Auch für die Psychologie wurde die Berliner Akademie zu einer Pflanzstätte. Hier fanden sich Toussaint, Maupertuis, Mérian, v. Beausobre, Formey, Lambert, Cochius, Sulzer, Engel zusammen und mit ihnen verkehrten die nicht-akademischen Psychologen Villaume, Eberhard, Mendelssohn, Sucro, v. Irwing, Spalding, Herz, Moritz, Kiesewetter. Der halb höfische Wirkungskreis der Sozietät und der Mangel einer Universität machten sich zwar fühlbar, hinderten aber keineswegs die gemeinsame Arbeit. Sogar über die Grenzen Berlins hinaus verbreitete sich der Geist der Akademie, sowohl durch die früheren Mitglieder, Korrespondenten und Laureati als auch durch Beziehungen zu andern Akademien, die zusammen ja den natürlichsten Freimaurer-Orden der Welt bilden.

Die „Kgl. Societät der Wissenschaften zu Göttingen“ wurde 1751 eröffnet, achtzehn Jahre nachdem die Universität gegründet worden war. Die Beziehungen zu Berlin begannen bei Abraham Gotthelf Kästner, dessen moralisch-eudämonistische Preisschrift

[1]) Diese Einrichtung wurde später, besonders auf Schleiermachers Betreiben, wieder aufgehoben, weil „metaphysische Gegenstände sich weder zur erspriesslichen Besprechung noch zu gemeinsamer Bearbeitung eigneten . . .“

von der Preussischen Akademie gekrönt wurde. Da Göttingen der Hannöverschen Welfen-Linie gehörte, pflegte es den geistigen Austausch mit England und die Staatswissenschaften, verwirklichte Thomasens Programm einer unpedantischen Weltwissenschaft und wurde zum Hort einer praktischen und eklektischen Psychologie. Die Feder, Meiners, Hissmann waren bloss als Göttinger Hofräte möglich. Göttingens Blüte entwickelte sich seit 1760 so rasch, dass sie selbst Halle den Rang streitig machte, das bis dahin ohne Vergleich die erste und angesehenste Universität Deutschlands gewesen war. Nur Halle hatte es wagen können, eine Frau zum *Doctor medicinae* zu promovieren, denn der Ruf der Hallischen Hochschule war unerschütterlich befestigt. Dort waren ja die Pietisten, Thomasius, Wolff und Baumgarten hervorgetreten, dort hatte Meier und nach ihm Eberhard die Kathederherrschaft ausgeübt. Während aber in Halle die Universität unumschränkt herrschte, bildete Leipzig zugleich einen Mittelpunkt rührigen städtischen Lebens. Hier wirkten Crusius, Gottsched, Cäsar, Garve, Platner und Heydenreich. In dem kleinen Helmstädt finden wir Hentsch, Frömmichen, G. E. Schulze, zu Erfurt Lossius, zu Erlangen Ernst von Windheim, den mittelbaren Vorgänger des Halbkantianers Johann Heinrich Abicht, zu Marburg Dietrich Tiedemann, zu Breslau Tralles und Lieberkühn. Nach Tübingen gehören Bilfinger, Ploucquet, Abel und Flatt; nach Stuttgart gehört Schwab. Mehr wäre von Jena, von der *universitas paupcrum,* zu berichten, wenn wir verweilen könnten: in der philosophischen Fakultät folgten als Professoren einander Darjes, der schon erwähnte Hennings, Ulrich und Schütz; seine Höhe erreichte dann Jena, als neben dem zu Unrecht vergessenen Ehrhard Schmid Männer wie Schiller und Fichte dort wirkten.

Diese kurze Zusammenstellung, die leider die Trennung zwischen Geburtsort und Wirkungsphäre vernachlässigen und auf Vollständigkeit von vornherein verzichten musste, erweckt vielleicht in dem Leser den Wunsch nach einer geographischen Betrachtung der Philosophie. In der That: nicht nur die Unterschiede nationaler Phantasie zählen zu den bestimmenden Einflüssen — fast möchte man die Philosophie des 18. Jahrhunderts einen Kampf des englischen Geistes mit dem deutschen nennen —, sondern auch die tiefgreifenden Verschiedenheiten zwischen den deutschen Stämmen. Es ist das unermessliche Glück Deutschlands, dass es

lange Zeit hindurch gespalten war, denn die geistige Kraft einer Sprachgemeinschaft ist um so grösser, je mehr Gebiete eines eigentümlichen geistigen Lebens in ihr enthalten sind. Erst in einer Zeit, wo man alle natürlichen Individualitäten mit dem Einheitschwamm der Wissenschaft, des Rechtes und der Politik wegzuwischen sich unterfängt, kann man die Wahrheit missachten, dass völlige Gleichheit den geistigen Tod bedeutet.

c) Zeitschriften.

Es ziemt dem Redner, über das Mittelmässige zu schweigen. Der Historiker jedoch hat auch dem scheinbar Unbedeutenden Arbeit und Liebe zu widmen: kein Geschichtschreiber der Philosophie, dem es um wirklich geschichtliche Forschung zu thun ist, dürfte achtlos an den Zeitschriften vorübergehen. Denn in ihnen spricht sich aus, welche Beziehungen zwischen einer Sonderwissenschaft und der gesamten Bewusstseinslage einer Epoche bestehen; Christian Wolff beispielsweise verdankte einen guten Teil seines Einflusses dem Umstande, dass gegen Mitte des Jahrhunderts jede Stadt ihr Wochenblättchen hatte, in dem seine Psychologie von allerhand kleinen Popularisatoren ausgeschöpft und den Leuten mundgerecht gemacht wurde. Übrigens haben gerade wir besondere Ursache, des Journalismus zu gedenken, denn der Hofphilosoph Thomasius ist es, der ihn in Deutschland eingeführt hat. Die Thomasischen „Monatsgespräche“ (1688 ff.) sind die erste deutsche Zeitschrift, obwohl sie mit einer „vermuttersprachten“ Strophe Boileaus und Erinnerungen an Molière sich einleiten. Der Zusammenhang mit romanischem Geist und französischen Vorbildern verwischt sich in den späteren Heften und in den „Summarischen Nachrichten“ (1715 ff.) immer mehr, ja er wird schliesslich in anderen Unternehmungen durch englische Einflüsse ersetzt. Die Lebensauffassung des „freien“ England verschmilzt mit dem moral-psychologischen Charakter der Aufklärung. Die Familienromane und das bürgerliche Trauerspiel, die wir wie so vieles aus England herüberbekommen haben, stärken den Sinn für freies Bürgertum und trauliches Familienleben, sie machen den häuslichen Herd, die kleinen Sorgen und Freuden des alltäglichen Lebens zum Gegenstande öffentlicher Diskussion. Sie regen dadurch weite Schichten des Volkes zur Beschäftigung mit sich selber an, und indem sie zu ihrer Unter-

stützung die Journalistik herbeirufen, führen sie den starken Strom ihres Einflusses in vielfachen Verzweigungen über ein grosses, bisher nie benetztes Flächenland.

Unter den journalistischen Hülfsmitteln nehmen die deutschen Nachahmungen der englischen moralischen Wochenschriften den ersten Platz ein. Im Sinne Thomasens wollen sie der bildungsbedürftigen Masse geistige Nahrung in angenehmen Formen bieten: nicht umfangreiche, tiefsinnige Abhandlungen, sondern leichte, dem allgemeinen Verständnis angepasste Erörterungen über ideale Anliegen der Menschennatur.[1]) Diesen gesunden und zeitgemässen Grundsätzen verdanken sie ihren beispiellosen Erfolg. Beck, ein Nürnberger Schulmann, giebt in Gottscheds Neuestem aus der anmutigen Gelehrsamkeit (XI, 829 ff.) ein Verzeichnis der „in deutscher Sprache herausgekommenen sittlichen Wochenschriften" von 1713—61; es umfasst mit Einschluss der Übersetzungen nicht weniger als 182 Nummern.[2]) Und was leisteten die Wochenschriften? Sie nahmen die innere Erfahrung des unbefangenen Menschen zum Ausgangspunkt, um ihn auf geradem Wege zur Glückseligkeit hinzuführen, sie enthielten also Popularphilosophie im eigentlichsten Sinne des Wortes. Aber dabei schickten sie ihre Ausläufer nach allen Richtungen. In der Zeitschrift: „Der Gesellige" z. B. wird mehrfach der Versuch gemacht, die Biographie zu psychologischen Zwecken auszunutzen. Man lese etwa „Die Begebenheiten der Jungfer Elisabeth Irrwisch", die sich durch mehrere Jahrgänge hindurchziehen. Da fälschen immerfort die moralische Nebenabsicht einerseits und die Freude an Äusserlichkeiten anderseits den Zweck; und in diesem halb psychologischen, halb moralisch-praktischen Doppelcharakter liegt überhaupt das wesentlichste Kennzeichen jener Wochenschriften.

---

[1]) Das Programm der moral. Wochenschr. ist am deutlichsten ausgesprochen im „Maler der Sitten", 1746, I, 8. Ihr Frohsinn und geistiges Behagen ist niemals wieder erreicht worden, am wenigsten in der Gegenwart, die sich durch die niedrigste Gattung der Litteratur, durch politische Tageszeitungen, knechten lässt.

[2]) Ernst Milberg, Die deutschen moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts, Leipziger Diss. (1880) reproduziert dies Verzeichnis S. 6—14 und fügt acht Wochenschriften aus den Jahren 1765—75 hinzu. Die neueste Zählung hat die erstaunliche Anzahl von 511 deutschen Wochenschriften ergeben, deren meiste es freilich nicht über ein oder zwei Jahrgänge brachten.

Um die allgemeinen Erörterungen zu belegen, wollen wir uns nur an eine Wochenschrift halten, nämlich an den „Menschen“.[1]) Der ungenannte Herausgeber — er zeichnet mit L. — begründet zunächst die Notwendigkeit und Nützlichkeit seines Unternehmens. Er sagt: „Wir gingen das ganze Reich der Wissenschaften und der Sittenlehre durch und fanden, dass darin nichts Wissenswürdiges und Brauchbares, auch Angenehmes und Lehrreiches anzutreffen sei, als was sich auf den Menschen bezöge. Wir durchwanderten das ganze Reich der Natur und trafen in dem Himmel und auf Erden wiederum nichts anderes an, als den Menschen, um dessen willen alles, was da ist, der Betrachtung würdig ist. Wir richteten unsere Augen auf den Menschen selbst und in der Untersuchung fanden wir hauptsächlich zwei Stücke, die uns bestimmten, ihn zum Gegenstand unserer Arbeit zu erwählen. (S. 1.) Die Menschen besitzen insgemein eine grosse Selbstliebe . . . Wir suchen uns in allen Dingen . . . Wir wollen dieser Neubegierde durch unsere Feder zu statten kommen und wöchentlich Zeitungen von den Lesern schreiben. Das andere ist die grosse Unwissenheit, in welcher der Mensch, was ihn selbst betrifft, stehet. Er durchforschet und durchirret die ganze Welt und suchet alle möglichen und wirklichen Dinge zu erkennen und bleibet ihm selbst unbekannt.“ (S. 2.) Die allererste Erfahrung lehrt nun schon, dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, das aus Leib und Seele besteht. Sein vornehmster Teil ist die Seele: diese soll der Gegenstand der Zeitschrift sein, sowohl an sich selbst als nach der Verbindung, in welcher sie mit dem Leibe und durch ihn mit den übrigen Dingen steht. (S. 3/4.) Der Verfasser zählt nun die drei Hauptteile seiner Arbeit auf. Die Religion ist der wichtigste. Sie muss sich nach unserer Natur richten und recht für dieselbe eingerichtet sein. Zu zweit kommt die Sittenlehre. „Der dritte Teil gehet auf die unteren Kräfte der Seele und auf die Sinnlichkeit und begreift die ganze noch ziemlich unbekannte Lehre der sinnlichen Erkenntnis und des Schönen in sich, wozu alles gehöret, was die schönen Wissenschaften und der gute Geschmack in sich enthält.“ (S. 5.)

Eine Ergänzung dieser inhaltlichen Vorbetrachtungen findet sich in einem späteren Jahrgang des „Menschen“. Das 164ste Stück unterscheidet eine (äussere) Geschichte der Menschheit und eine das Seelische behandelnde Geschichte der Menschlichkeit. „Wer den ungemeinen Nutzen dieser Wissenschaft nicht einsehen kann, ist nur ein halber Mensch.“ (S. 299.) „Ein Verfasser der Geschichte der Menschlichkeit könnte ohngefähr nach folgender Ordnung arbeiten, wenn er die Kräfte

---

[1]) Der Mensch, eine moralische Wochenschrift (Vorrede datiert Halle, 20. März 1751), 12 Bde., Halle 1751—57. Hiernach zitiert. Neu aufgelegt in vier Bänden, Halle 1765—67. Der geistige Leiter dieser Zeitschrift wie des „Geselligen“ war G. F. Meier.

und die Leidenschaften der menschlichen Natur zum Grunde legen wollte. Bei dem Verstande käme die Geschichte der Wahrheit vor. (S. 301.) . . . Ein anderer Teil betrachtet das Verhalten des Menschen, insofern er mit anderen Menschen im Zusammenhang stehet . . . Wie ein jeder Staat aus Gliedern bestehet, so würde die Geschichte des Verhaltens des Leibes und der Seele gegen einander, ihre gegenseitigen Einwirkungen in einander einen anderen Teil dieser Geschichte anfüllen, welche zum Grunde des bürgerlichen Rechtes der Menschlichkeit könnte geleget werden . . . Das Verhalten des Menschen gegen die Tugend, seine Tüchtigkeit und Untüchtigkeit zu derselben . . . würde der wichtigste Teil der Geschichte der Menschlichkeit werden und hinlänglichen Anlass zu der Haushaltungskunst der Menschlichkeit an die Hand geben." — Was nun die Methode der Darbietung anbetrifft, so sagt uns schon der Vorbericht, dass sie keine systematische sein werde, sondern bald hier, bald da Blumen pflücke: „eine angenehme Ordnung muss herrschen." Damit spielt der Herausgeber auf die spekulativen Philosophen an, von denen er nicht viel hält. Im 145sten Stück wird mit scherzhafter Übertreibung dem Herausgeber vorgeworfen, er vernachlässige die mathematische Methode, die freilich trocken sei, aber eine „strenge Lehrart". (S. 123.) In ironischer Weise wird dann (S. 127) die Aufgabe mathematisch gelöst: zwischen zwei gegebenen Menschlichkeiten die mittlere mit beiden übereinstimmende Menschlichkeit zu finden — schliesslich aber zugestanden, dass nur eine strenge Empirie zum Ziele führen könne.

Aus dem überreichen Inhalt der zwölf Bände eine Auslese zu geben, hält wahrlich schwer. In den ersten Stücken überwiegt eine wissenschaftliche Tendenz. Wir finden u. a. einen Versuch, den Begriff des Lebens in seiner psychologischen Grundlage und seiner gesellschaftlichen wie geschichtlichen Ausgestaltung zu analysieren.[1]) Aber allmählich verflacht sich die Darstellung; es bleiben bloss einige Monographien,[2]) die allenfalls unser Interesse erregen könnten und sowohl durch die kulturhistorischen Momente als auch durch die freilich etwas hausbackene Moral eine weitergehende Teilnahme verdienen. Auch Reisebeschreibungen finden sich, in deren einer (Stück 188, 189, 195; V,

---

[1]) Aus Stück 52, Teil II, Seite 76: „Unsere Seele zeiget ihre thätige Kraft entweder in edlen und würdigen Wirksamkeiten des Geistes oder in dem unedlen und unwürdigen Leben des Leibes. Wo beides in gehöriger Masse ist, da ist das rechte menschliche Leben anzutreffen."

[2]) Stück 90: Vom Selbstlob; Stück 97: Von der Freundschaft; 100: Vom Weinen; 104: Von der Reue; 122: Von der moralischen Einfalt; 123: Von der löblichen Neugierde; 133: Von der Geduld; 177: Vom Vorurteil; 180: Vom Gewissen; 191: Vom Laster der übertriebenen Neigung zur Einsamkeit; 194: Vom Gebet u. s. f.

121) es sehr charakteristisch lautet: „Wenn man aber mit den Blicken der Menschlichkeit eine ganze Völkerschaft betrachtet, die grosse Thaten gethan und sehr berühmt gewesen, hernach aber in solchen Verfall geraten ist, dass man kaum was menschliches mehr an ihr finden kann, so muss diese Rührung bis auf den höchsten Grad steigen.“ — Zum Schluss jedoch mehren sich die lediglich populären Artikel[1]) und Gedichte derart, dass für die wissenschaftliche Psychologie schlechterdings nichts mehr übrig bleibt.

Ohne die Bezeichnung „moralische Wochenschriften“ sind ferner viele periodische Blätter und Zeitungen erschienen, die in derselben Weise verfuhren: sie brachten neue philosophische Gedanken in einfachster Form und anonym, d. h. ohne den ehrfurchtgebietenden Namen eines Gelehrten. Besonders rührig zeigte sich Hamburg in dieser Beziehung. Wenn wir von den höchst originellen „Poetischen Zeitungen“ absehen, so bleiben die für die Geschichte der Psychologie bedeutenden Hamburgischen Magazine, das alte und das neue[2]), und die schon erwähnten, Crusisch gesinnten Hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit (1758 ff.). Endgültig abgelöst wurden die Wochenschriften im letzten Drittel des Jahrhunderts durch zahlreiche dem Volksunterricht dienende Sammelschriften, deren Hauptvertreter Jacob Engels „Philosoph für die Welt“ ist (1775—77).

---

[1]) Stück 9: Schreiben eines Doppelbatzens; Stück 236: Des Hrn. Ichbins Klageschreiben über das Urteil der Jungfer Sieists; Stück 238: Von dem Verhalten eines Frauenzimmers gegen das Moquieren; 283: Vom Vertrödeln der Mobilien gegen die Festtage; 335: Warum Mannspersonen in der artigen Welt *Chapeaux* genannt werden u. s. f.

[2]) Über die poetischen Zeitungen vgl. Zschr. des Vereins für Hamburgische Geschichte, II, 491. — Hamburgisches Magazin oder gesammlete Schriften zum Unterricht und Vergnügen aus der Naturforschung und den angenehmen Wissenschaften überhaupt. Hamburg u. Leipzig, 1748. (Muss heissen 1747, denn das erste Stück erschien am 11. Febr. 1747 u. Bd. II ist 1747 datiert.) Infolge eines Todesfalles hörte es später zu erscheinen auf und wurde 1767 durch das Neue Hamburgische Magazin ersetzt, das sich in philosophischen Dingen mit Vorliebe an die französischen Encyclopädisten anschloss. Die in Hamburg veröffentlichten „Unterhaltungen“ (1766—70) bringen nur einen an die Psychologie streifenden Aufsatz (II, 471). — Die vielen anderen Zeitschriften und Zeitungen, mit denen Deutschland im vorigen Jahrhundert überschwemmt wurde, enthalten kaum etwas für unsere Zwecke, soweit ich nach Durchsicht des Bestandes von fünf grossen Bibliotheken urteilen kann. Die Kgl. Bibliothek in Berlin ist weniger reichhaltig und wegen der Masse der Interessenten schwerer benutzbar als gewöhnlich geglaubt wird.

Ihre nüchterne Art, die auf die spiessbürgerlichste Lebensbrauchbarkeit zielt, findet sich anfänglich auch in Nicolais grossem Unternehmen, der allgemeinen deutschen Bibliothek, wieder. Berlin brachte ausser dieser bloss rezensierenden, aber als Gegenstück zur Pariser *Encyclopédie* gedachten „Allgemeinen teutschen Bibliothek“ (1765—1805) zu Anfang der sechziger Jahre das Berlinische Magazin heraus „oder gesammlete Schriften und Nachrichten für die Liebhaber der Arzneywissenschaft, Naturgeschichte und der angenehmen Wissenschaften überhaupt.“ Die spärlichen darin enthaltenen psychologischen Aufsätze lehnen sich an englische Muster an, so einer (III, 583), der den kühnen Wunsch nach einer Geschichte von allem dem ausspricht, „was in der Seele eines Kindes von der ersten Empfindung oder vielmehr von der ersten Bewegung seines Lebens an, bis zum ersten Gebrauch, den es von seiner Vernunft gemacht, vorgegangen ist.“ Dieser Wunsch sei leider unerfüllbar, leider, denn seine Erfüllung würde ein helleres Licht über das Wesen der Seele verbreiten als alle Lehrgebäude, welche die Philosophen von Anfang der Welt aufgeführt haben. — Zu Gotha erschien von 1777 ab das „Gothaische Magazin der Künste und Wissenschaften“, das in seinem zweiten Bande (S. 195 ff.) einen interessanten Abriss einer Psychologie für Schauspieler veröffentlichte. Hannover hatte sein „Hannoverisches Magazin, worin kleine Abhandlungen .... gesammlet und aufbewahret sind“ (1764 ff.), Leipzig die berühmten Gelehrten Zeitungen und das Deutsche Museum, Erlangen die Gelehrten Anzeigen, „darinnen kurze und zur Verbesserung derer Wissenschaften ausgearbeitete Materien befindlich“ (1750 ff.), Göttingen die Göttinger gelehrte Anzeigen und selbst — Zittau ein Magazin für die Naturgeschichte des Menschen, das Carl Grosse seit 1788 herausgab und auch der Psychologie dienstbar machte. Wenig ergiebig für uns sind Wielands „Deutscher Merkur“ (1773 ff.) und die Jenaer allgemeine Litteratur-Zeitung (1785 ff.), eine rastlos arbeitende Rezensionsmaschine[1]).

---

[1]) Die akademische Lesegesellschaft der Karlsschule teilte einmal dem Curator diejenigen Zeitschriften mit, auf die ihre Wahl gefallen sei, „weil sie weder der Religion, noch dem Staate, noch den Sitten schädliche Grundsätze verbreiten, wie dies bei vielen anderen der Fall ist.“ Darunter befanden sich die Jenaer Litt. Ztg., die Salzburgischen Gel. Anzeigen, das Journal von und für Teutschland, die Berliner Monatsschrift, das Göttingische Magazin von Meyners (y!) und Spittler, Eberhards Philos. Mag. und Morizens Mag. zur Erfahrungsseelenkunde. Vgl. H. Wagner, Gesch. der Hohen Carls-Schule, 1852. Ergänzungsband S. 34 f.

Von solchen Blättern führen in unmerklichen Abstufungen Übergänge zu den Fachzeitschriften hinüber. Die älteste Fachzeitschrift im 18. Jahrhundert sind die ehrwürdigen *Acta philosophorum,* die von 1715 bis 1726 erschienen und 1741 im „Philosophischen Büchersaal", 1744 in den „Philosophischen Untersuchungen und Nachrichten" eine Fortsetzung fanden. Dann begründete Christian Ernst von Windheim zwei Unternehmungen: die Göttingische philosophische Bibliothek[1]) (1749—55 [57?]) und eine wesentlich historische Zeitschrift: Bemühungen der Weltweisen vom Jahre 1700 bis 1750. (1751—54.) Nun folgte eine Reihe „Philosophischer Bibliotheken"; die Herausgeber waren Darjes (1759—60), Riedel (1768), Sattler (1771), Zobel (1774—75), Faber und Hennings (1774—76). Längeren Bestand hatte Hissmanns Magazin für die Philosophie (1778—83, fortgesetzt von Joh. Herm. Pfingsten 1789), das sich zur Aufgabe stellte, aus den teuren und wenig verbreiteten Jahrbüchern der Akademien die philosophisch wichtigsten Abhandlungen abzudrucken und, wenn nötig, zu übersetzen. Die Absicht war dankenswert, denn auch von Akademieschriften gilt der Satz, dass man in einer egyptischen Pyramide nicht minder begraben ist als im gemeinsten Sarge. Sehr wichtig wurden die sieben Hefte, die Lossius unter dem Titel „Neueste philosophische Litteratur" (1778—82) herausgab und im Jahre 1784 durch eine „Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur" ergänzte. Stark populär gefärbt sind zwei Veröffentlichungen des Wittenberger Professors Ebert: „Wittenbergisches Magazin für die Liebhaber der philosophischen und schönen Wissenschaften" (1781) und „Der Philosoph für jedermann" (1784—86). Wir erwähnen im Vorübergehen ein Taschenbuch der Philosophie auf 1783 und ein Magazin, dessen vier Stücke zu Mainz (1785—86) erschienen sind und wenden uns drei wertvollen Gruppen von Zeitschriften zu. Die erste Gruppe besteht aus Karl Adolf Cäsars „Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt" (1785—88) und seinen „Philosophischen Annalen" (1787—93.) Cäsar bringt ausführliche Anzeigen (später durch Übersetzungen verdrängt), selbständige Abhandlungen, und drittens Miscellaneen, deren Begriff die Ankündigung folgendermassen erläutert: „kleinere philosophische Gedichte, Fabeln, Dialoge, Charaktere, Satiren, Anekdoten von

[1]) Die einzelnen Stücke mit besonderen Titeln.

berühmten Männern, kurze Reflexionen usw. haben sich in diesem letzteren Teile eine gastfreie Aufnahme zu versprechen." An zweiter Stelle fassen wir zusammen die von Feder und Meiners geleitete Philosophische Bibliothek (1788—91) und Buhles und Bouterweks Philosophisches Museum (1798—99), denn diese aus Göttingen stammenden Zeitschriften belehren uns über die innerhalb eines Jahrzehntes eingetretene Wendung des philosophischen Interesses mit erstaunlicher Genauigkeit. Drittens seien die vier Bände des Philosophischen Magazins (1788 [9] —92) und die beiden des Philosophischen Archivs (1792—95) genannt, in denen ihr Herausgeber Eberhard ganze Berge von Widerlegungen Kants aufstapelte. — Den Rest können wir in kurzer Aufzählung erledigen. Abicht begründete ein Magazin (1789—91) und ein Journal (1794—95), C. C. E. Schmid in Gemeinschaft mit Snell ein „Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl" (1792—94) und eine bald wieder verschwundene „Allgemeine Bibliothek der neuesten philosophischen Literatur" (1799). In der von August v. Hennings herausgegebenen „Philosophischen Bibliothek der verschiedenen Meinungen der heutigen Angelegenheiten der Menschheit, aus dahin gehörigen Schriften kritisch und ohne Parteigeist dargestellt" (Halle, 1794) — so lautet der zierliche Titel — findet sich nichts eigentlich Psychologisches. Das von Friedrich Immanuel Niethammer ins Leben gerufene „Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" (1795—98) erhielt durch Fichtes Beteiligung an der Redaktion (vom fünften Bande ab) einen besonderen Glanz. Schliesslich haben sich noch Heydenreich und Jakob versucht; jener mit einem Philosophischen Taschenbuch für denkende Gottesverehrer (1796—99), dieser mit Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes (1796—97).

Herzlich wenig bieten uns die medizinischen Zeitschriften des 18. Jahrhunderts, angefangen von vierzigbändigen Unternehmungen bis hinunter zu Eintagsversuchen. Am wichtigsten ist Unzers „Arzt", den wir bereits kennen gelernt haben (s. S. 88). Ferner verdienen Erwähnung: August Gottlob Webers Auszüge verschiedener arzneiwissenschaftlicher Abhandlungen aus den wöchentlichen Hallischen Anzeigen (1788/9), weil sie im ersten Bande, der die Jahre 1729—56 enthält, sieben psychologische Artikel bringen. Der Sonderbarkeit wegen sei schliesslich Gottwald Schusters Medizinisches Journal (1767—70) genannt. Unter

anderm findet sich hier (I, 82 ff.) ein „Medizinisches Bedenken und Schutzschrift über die Disharmonie zwoer verlobten Personen, welche dahero wieder dissolviret worden", worin die Temperamentenlehre mit Unterstützung von Zitaten aus römischen Dichtern einen tragikomischen Triumph feiert.

Eigentlich psychologische Zeitschriften gab es vor den achtziger Jahren in Deutschland nicht: zu eng noch war die Seelenlehre an das Ganze der Erfahrungsphilosophie gekettet. Karl Philipp Moritz that den ersten Schritt und schuf das berühmte Magazin zur Erfahrungsseelenkunde (1783—93), das wir genauer kennen lernen werden. Sein Vermächtnis ging an Mauchart über. J. D. Mauchart gab zuerst ein „Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften" (1792 bis 1801) heraus, dessen vierter bis sechster Band auch unter dem Sondertitel „Repertorium und Bibliothek für empirische Psychologie" (1799—1801) erschienen sind; dann folgten noch zwei Bände eines Neuen Allgemeinen Repertoriums, an deren Redaktion H. G. Tzschirner beteiligt war (1802—03). Ungefähr den gleichen Zwecken dienten Schmids Psychologisches Magazin (1796—98) und Anthropologisches Journal (1803—04), während Happachs „Materialien zu neuen Ansichten für die Erfahrungsseelenkunde" (1802—07) eine besondere, später zu untersuchende Stellung einnahmen. — Sowohl aus der immerhin beträchtlichen Anzahl dieser Spezialzeitschriften als auch aus der Bevorzugung der Psychologie in den vorher genannten Zeitschriften ergiebt sich, dass die Seelenlehre damals eine führende Stellung einnahm; die nähere Darlegung versparen wir uns für einen Abschnitt, der ausdrücklich den psychologischen Magazinen gewidmet ist.

d) Der Rationalismus.

Nachdem bisher von wirtschaftlichen, örtlichen, litterarischen und ähnlichen Verhältnissen gesprochen worden ist, soll nunmehr der Umriss der gesamten Zeitanschauung entworfen werden. Jede Zeit besitzt eine verbindende Einheit ihrer Weltauffassung und Lebensbeurteilung; auf sie blicken wir, wenn wir etwa die Kultur der Gegenwart von der der Aufklärung innerlich trennen. Mit einem Geschlecht geht es wie mit dem einzelnen: es kann nur eine bestimmte Aufgabe erfüllen. Aber trotz jener Einheit und dieser Beschränkung ist die innerste Bewegung nie gerad-

linig, sondern aus mindestens zwei widerstrebenden Zügen zusammengesetzt. So giebt es auch im demokratischen Individualismus des 18. Jahrhunderts einen Zwiespalt, den wir mit den Worten Rationalismus und Sentimentalismus andeuten wollen. Die Geistesarbeit im grossen Ganzen geht auf den Menschen, daneben jedoch greift und tastet man nach den verschiedensten Richtungen, ohne alle Keime zu verwerten und die sorglos als Grundlage angenommenen Sätze ernstlich zu prüfen. Wir sprechen zunächst mit wenigen Worten von dem Gemeinsamen und erläutern dann den Rationalismus.

Nichts ist bezeichnender für die tief religiöse Eigenart des deutschen Volkes als der theologische Ursprung des Rationalismus und der Freigeisterei, des Sentimentalismus und des Pietismus. Im Kampf gegen die starre Äusserlichkeit und Engbrüstigkeit der herrschenden Theologie sind beide in sich so verschiedenen Richtungen erwachsen; während die eine das individuelle Denken befreite, hat die andere dem empfindenden Herzen Befriedigung verschafft. An Stelle des geschichtlich Gewordenen und sozial Gegebenen setzen sie teils die persönliche Erleuchtung, teils das Raisonnement des gesunden Menschenverstandes; sie treffen sich also in der Missachtung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit, der der einzelne unterliegt, und ringen sich erst im letzten Viertel des Jahrhunderts zu geschichtlichem Verständnis empor. Dennoch sind sie ebenso weit von dem künstlerisch-naiven Gegenwartsinn der Renaissance entfernt wie von dem mittelalterlichen Autoritätsglauben. Weder die Freigeister noch die Mystiker, weder Gottsched noch Lenz besassen die volle Hingebung an das unmittelbare Dasein, die fundamentale Fähigkeit, für den Augenblick zu leben. Der Druck der Vergangenheit wuchtete auf allen, obwohl sie ungeschichtlich dachten. Ingleichen waren sie unfähig, ihren Individualismus von demokratischen Nützlichkeitsinstinkten frei zu halten. Die Weltweisheit sollte aus einer toten Vernunfterkenntnis zur Richtschnur des Lebens werden und, anstatt das Eigentum einiger bevorzugter Köpfe zu bilden, das Dasein der ganzen Menschheit läutern und heben. Diese Spielart des Individualismus wurde durch die Philosophie selber gefordert, insofern sie mehr der modernen Gesetzlichkeit als der antiken Dinglichkeit zuneigte; denn ein besonderer, ganz bestimmter Vorgang kann aus der Naturkausalität, nie jedoch aus der Substantialität begriffen werden. Ganz entsprechend

haben damals die Theorien beider Richtungen sich in die Hände gearbeitet. Leicht führt ja der Anspruch des Verstandes zu einer Phänomenalisierung der Aussenwelt, zumal wenn er durch beginnende Kenntnisse in der Sinnesphysiologie und ontologische Lehren nach Art des Monadensystems unterstützt wird. Während die einheitliche Kraft des Denkens dem Gesamtinhalt der Dinge gerecht werden kann, gehören alle Sinneswahrnehmungen und Gefühle in das Reich des subjektiven Scheines. Das Unterscheidende der Menschen liegt demnach nicht im Verstande, sondern im Gefühl.[1])

Wir haben nunmehr gesehen, dass im Durchschnitt die Auffassung des Menschen und aller seiner Lebensformen eine unhistorische, in gewissem Sinne natürliche war. Für den Rationalismus gestaltete sich dieser Begriff nach folgenden Richtungen. Erstens erschien der Mensch als ein gleichbleibendes, absolutes Wesen. Alle haben das gleiche Lebensziel: Glückseligkeit, und den gleichen Wertmesser: die gesunde Vernunft; bei den glückfrohen Griechen sind die Ideale der Menschheit verkörpert; in der antiken Kunst liegt vor, was mit den einfachen Gesetzen des Verstandes in unmittelbarem Einklang steht; das Ziel der Gegenwart ist die Humanität. Zweitens. Der Mensch ist ein zu bestimmten Zwecken denkendes und willkürlich handelndes Wesen. Die klassische Zeit der liberalen Ideen hat keinen Raum für triebheisse Naturen, sondern pflegt die „Ausbildung in Handwerken, Künsten und Geselligkeitssitten"; unter Aufklärung versteht man den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant) oder die „Fertigkeit zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Massgabe ihres Einflusses auf die Bestimmung des Menschen" (Mendelssohn). Drittens. Als Ideal des Lebens gilt: die auf Wissen gegründete Zufriedenheit. Indem der mit Erkenntnis-

[1]) Bei diesem Vorgang im Zeitgeiste haben sich, so seltsam es klingen mag, sprachliche Schwierigkeiten hülfreich erwiesen. Die Schulterminologie nämlich schied nicht zwischen dem „Fühlen" des Tastsinnes und dem des Herzens, und sie bezeichnete äussere und innere Erfahrung gleichmässig als „Sinn". Sie war ferner noch nicht eingelebt in die Verschiebung, die die Bedeutung der Worte objektiv und subjektiv bei Leibniz, A. F. Müller und A. Baumgarten zu gunsten der heutigen Redeweise erfahren hatte. So entwickelte sich leichter eine Anschauung des ganzen inneren Menschen, wonach er im Gefühl und in der Subjektivität wurzelt: neben dem Rationalismus der Aufklärung erhob ein gefühlsmässiger Subjektivismus sein Haupt.

kräften ausgerüstete Mensch die Form des Gelehrten annimmt, sinkt die Fähigkeit, mit geistiger Vollthat den tieferen Sinn des Daseins zu erfassen. Nach einem gewissen natürlichen Rhythmus verklingen Kunst, Metaphysik und Religion. Wolff hat ein Inventarium des „Christentums innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ aufgestellt und Gottsched hat eine begriffsmässige Poetik geschaffen, der die Dichtkunst als eine erhöhte Redekunst erscheint. Die Allegorie soll die Lebenswärme, der klügelnde Verstand die Phantasie, methodisches Studium den Blick ersetzen. Giebt es etwas kennzeichnenderes als die Thatsache, dass Wolff die mathematische Methode von Theologen erlernte, die mit ihrer Hülfe die Glaubenswahrheiten und besonders die Trinität bewiesen? Stürmt nicht Faust durch alle Fakultäten, um seiner selbst und der Welt gewiss zu werden?

Indessen meine man nicht, dass ein Fanatismus der Wahrheit die Geister beherrschte. Es ist richtig: der felsenfeste Glauben an die logische Konsequenz und das Streben nach Klarheit erhielten sich im Innern der Zeitbewegung ebenso wie nach aussen hin die steife Regelrichtigkeit und die Paragraphenparade dieses philosophischen Zopfstils. Aber der Trieb ging auf die nützliche Wahrheit. Wenn früher der Individualismus der Aufklärung demokratisch genannt wurde, so dürfen wir jetzt ihren Rationalismus popularistisch nennen. Von Nicolais Briefen aus dem Jahr 1754 bis zu Herders Preisschrift von 1778 zieht sich ein Wunsch, dessen Erfüllung Irwing[1]) prägnantesten Ausdruck verlieh: „Man schätzt es unserm Jahrhundert mit Recht zur Ehre, dass . . . der Geist philosophischer Untersuchungen sich immer mehr von eiteln oder bloss abstrakten Spekulationen auf menschliche Geschäfte und Angelegenheiten wendet.“ Diese bourgeoise Philosophie hat ein unübersehbares Material zusammengeschleppt, um das Kleinleben des Durchschnittsmenschen begreiflich zu machen. In den zahlreichen Schriften über Selbstmord wird der kümmerliche Grundsatz durchgesprochen, dass jeder Vernünftige das qualvollste Dasein dem Nichtsein vorziehen müsse. Was in der Vorrede zu Moritzens „Anton Reiser“ als Zweck des Romans angegeben wird, könnte füglich zum Motto der ganzen Zeit erhoben werden: es gilt „die Aufmerksamkeit des Menschen mehr auf den Menschen selbst zu heften und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen.“

[1]) Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, 1779, III, 305.

Vom Mittelpunkt des aufgeklärten Bürgers aus gehen die Strahlen nach allen Richtungen. Nicht um Gott handelt es sich, sondern um die Wirkungen Gottes oder der Vorsehung; nicht um die Welt, sondern um ihre Beziehung auf den Menschen; nicht um ein Reich der Geistigkeit, sondern um die persönliche Fortdauer nach dem Tode; nicht um die sozialen Gruppen, sondern um den einzelnen, selbst in Formen der Krankheit und Verirrung; nicht um den Deutschen, sondern um den „Menschen." Die Individualpsychologie wird somit zur Zentralwissenschaft. Da für den Gesichtspunkt der Zeit die Individualbildung des Menschen die Seele der Kulturarbeit bedeutet, da die uns so geläufige Bindung der Person an Staat und Gesellschaft durch die Betrachtung der Seelenentfaltung und des Verkehrs zwischen einzelnen in den Schatten gestellt wird, so krankt die nunmehr erreichte Beschaffenheit unserer Wissenschaft an denselben Mängeln wie die Weltanschauung des neueren deutschen Humanismus.

e) Der Sentimentalismus.

Gegen das geschilderte Lebensideal machte sich im Deutschland des 18. Jahrhunderts ein tiefwurzelnder Widerstand bemerkbar. Man braucht nur mit der Sesshaftigkeit der Aufklärer das Wanderleben ihrer Gegner oder mit der gelassenen Sprache jener den unruhvollen Ton dieser zu vergleichen, um schon an äusserlichen Merkmalen den Unterschied zu erkennen. Für die Subjektivisten ist der Mensch ein veränderliches, wechselvolles Wesen, das von Instinkten, Körperzuständen, göttlichen und teuflischen Einflüssen hin- und hergeworfen wird; nie kann der einzelne sein ihm eigentümliches Lebensziel durch ein an der Mathematik geschultes Denken erreichen. Mit wundervoller Deutlichkeit sagte Bengel (1725): „Die Mathematik giebt in gewissen Stücken eine gute Beihülfe, aber in solchen Wahrheiten, die ihrem Forum fremd sind, verliert man durch sie die Auffassungskraft. Indem man lauter bestimmte Vorstellungen haben will, verliert man die lebendigen."[1]) Kant wies (1764) die Beschränktheit der Mathematik und ihrer Methode nach, Goethe lehnte das Scheiden und Zählen ab, und die Naturforschung wurde immer mehr zur sinnlichen Beobachtung und sinnfälligen Darstellung.

[1]) J. C. F. Burk, Dr. J. A. Bengels Leben und Wirken, 1831, S. 71.

An die Stelle einer algebraischen Formel auf zwei Beinen trat also der sehende und fühlende Mensch. Ihn in seiner persönlichsten Ausgestaltung, losgelöst von allen geschichtlich-gesellschaftlichen Banden, erforschten die vom Sentimentalismus Ergriffenen. Wie oft mag wohl der Rat wiederholt worden sein, den Garve dem jungen Dittmar gab, nämlich in ausführlichem Tagebuch ein Selbstgespräch zu pflegen, um gleichsam die eigene Seele zu belauschen; hatte er doch selbst einmal[1]) gestanden: „Ich grüble vielleicht gar zu gern über meine eigenen Empfindungen, und oft verliert sich mir der Gegenstand aus dem Gesichte, indem ich seine Wirkungen aufsuchen will.“ Wie viele haben damals jeden Atemzug mit ängstlicher Sorgsamkeit beobachtet, schönselig geträumt oder sich selber zu Tode gefoltert! Mit welcher Gier suchte Karl Philipp Moritz[2]) andere Seelen gleichsam in sich einzuschlürfen, um dadurch das eigene Innenleben aufs höchste zu steigern! Ein Mitstreiter des grossen Friedrich am siebenjährigen Kriege wusste nichts besseres aus den ereignisreichen Jahren heimzubringen als die — „Geschichte meines Herzens“.[3]) So überwucherten bei vielen jene Bedürfnisse, die innerhalb des Rationalismus sich nicht entwickeln konnten, und aus der Sehnsucht nach Unmittelbarkeit des Lebens wurde ein Wühlen in religiösen und künstlerischen Sensationen sowie eine krankhafte Selbstbespiegelung. Das Wort „empfindsam“ wurde 1774 von dem vorsichtigen Adelung in sein Wörterbuch aufgenommen und definiert als der Hang zu ruhigen, sanften Empfindungen ohne vernünftige Absicht und über das gehörige Mass; treffender bestimmte Hamann in einem Brief die „Empfindseligkeit“ als Gefühlsschwelgerei und krankhaftes Sich-darin-gefallen. Empfindsame Schwärmer sammelten sich in Orden und Logen, weil diese den Selbstwert des Individuums anerkannten und Ersatz für die politische Unmündigkeit boten; da gab es weibliche Hoffnungsritter und asiatische Melchisedeks, den Mopsorden und die Brüder vom Senfkorn. Jedoch fehlte es hier nicht an Berührungspunkten mit dem Rationalismus. Freimaurer und Illuminaten wollten die Menschen von ihren Schwächen aus zur Aufklärung führen; sie empfahlen daher ihren Genossen eine

---

[1]) In den Vertrauten Briefen an eine Freundin, 1801, S. W. XII, 147/8.

[2]) Vgl. Anton Reiser, 1785, IV, 10.

[3]) Anonym erschienen zu Königsberg, 1763.

angestrengte Erforschung des menschlichen Herzens als den Weg, Macht über die Menschen zu gewinnen und sie hernach zu ihrem Glück hinzuleiten.

Wie sehr die Fäden in einander gewirrt waren, zeigt sich besonders deutlich an dem eigentlichen Vater des Pietismus, an Spener (1675): er war in mehreren Beziehungen der unabsichtliche Urheber der Aufklärung und übte doch selber das „Däumeln", das Aufschlagen der Bibel zum Zweck persönlicher Beratung. In der Hauptsache kam es freilich den Hallischen Pietisten auf den sittlichen Gehalt des Christentums an, auf die Befreiung der Theologie von engherzigen Dogmen, auf die innere Offenbarung im Gewissen. Auch die Philosophie hatte den verhängnisvollen Fehler begangen, die Bedeutung der Phantasie und das Geheimnisvolle im Glauben zu missachten. Der Rückschlag hiergegen war die Lehre, jeder in Christo Wiedergeborene solle sich unaufhörlich mit Gott und seiner eigenen Unwürdigkeit beschäftigen und alles gegen die süsse Selbstversenkung gering achten. Hatte sich die Lutherische Scholastik fortgebildet, so war doch auch der reiche Strom von Luthers Mystik weiter geflossen und schliesslich in einen Pietismus gemündet, der den Wissenschaften, der Kirche, ja selbst dem Unterschied der Religionen gleichgültig gegenüber stand und in Erbauungsstunden, Bekehrungspredigten, Heilsgewissheit und im Genuss des inneren Lichtes seine volle Befriedigung fand. Dieser ganze Vorgang im religiösen Bewusstsein des Volkes wirkte auf das Seelenverständnis in drei Beziehungen ein. Die erste Folge war die Betonung der inneren Erfahrung und Bevorzugung der subjektivsten seelischen Thatsachen; und zugleich damit wurde ein intimer Sinn für die Unsichtbarkeit des Innenlebens geweckt. Tersteegen schrieb 1748 an eine Freundin: „Alles was in mir ist, neigt sich zur Abgeschiedenheit, Stille, Bildlosigkeit und Einigkeit in und mit Gott. O das heisst Leben, so leben zu können!"[1]) Die andere Wirkung bestand in dem wiedergewonnenen Verständnis für das Unwillkürliche in uns. So mahnte Bengel: „Der Einfluss der göttlichen Kraft durch die einfachsten Wahrheiten, welche ohne eigenes Bemühen in das Herz eingelassen wird, breitet sich hernach selbst mannigfaltig

[1]) Gerhard Tersteegens Lebensbeschreibung, Solingen, 1775, S. 65. Vgl. S. 60: „ . . vielmehr trage ich einen sehr zarten, doch allgemeinen Eindruck in mir von der unendlichen Güte und Liebenswürdigkeit Gottes . ."

aus. Dabei suche man nicht diese und jene sinnliche Erfahrung in sich zu erzwingen, sondern halte nur in wahrer Treue an.“ (S. 76). Als dritte Folge ist das Interesse für psychologische Lebensbeschreibungen frommer Menschen, gleichviel welches Standes, aufzufassen. Von solchen Selbstzergliederungen wird später die Rede sein.

Zur selben Zeit, als der Hallische Pietismus erstarrte, regte es sich in Württemberg. Mit Christoph Friedrich Ötinger (1702—1782) kam neues Leben in jene gewaltige geschichtliche Bewegung, die von der deutschen Mystik des Mittelalters bis zur deutschen Romantik und Spekulation des 19. Jahrhunderts reicht.[1]) Wir nennen Ötinger nicht nur, weil er an Böhme angeknüpft und auf Schelling gewirkt hat, sondern vornehmlich, weil er die pietistische Seelenauffassung mit Wirklichkeitsinn verbunden hat. Der Zug zur Natur und zum Leben, der ihn bis zu materialistischen Lehren trieb, lässt ihn in eine Linie treten mit dem Künstlergeschlecht des Sturmes und Dranges. Denn die Stimmung des Pietismus hat sich dadurch in die des Originalismus verwandelt, dass der Gläubige zum Seher, die Religion zur göttlichen Kunst, die im Gegensatz zur „Politik“ stehende Abwendung vom Leben zu einem gleichfalls der „Galanterie“ feindlichen Trieb nach Leben wurde. In den zehn Jahren, die auf den denkwürdigen Mai 1773 folgten, spielte sich diese Revolution ab, die im Namen Rousseaus und des deutschen Geistes, der Natur und des Genies, der Sinne und Leidenschaften unternommen wurde. Zugleich aber stieg der Genius der Geschichte empor und bemächtigte sich seit 1789 der breitesten Schichten. Die Umwälzungen einer bedeutenden Gegenwart erzwangen ein Interesse für die Vergangenheit: alle Kalender brachten historische Bilder, Berichte und Erzählungen. Der Zusammenhang des Menschen mit Rasse und Geschichte wurde annähernd erkannt und des Menschen natürliche Entstehung in der durchaus deutschen Wissenschaft der Entwickelungsgeschichte erforscht. Fast in keinem Lehrbuch der Psychologie, das nach 1775 erschien, fehlten Untersuchungen über Epigenesis und Evolution, über den Ursprung der Sprache und die Geschichte der Zivilisation, über natürliche Entwickelung und göttliche Erziehung des Menschen-

[1]) Daher wird im 2. Bande der richtige Platz für eine nähere Schilderung sein, wie schon oben (S. 19) erwähnt wurde.

geschlechtes. Historsiche Auffassung, die bisher zurückgedrängt war, verband sich mit pädagogischen Bemühungen und gewann so eine klassische Form in den reifsten Werken Goethes, die alle das Problem behandeln, „vorzügliche Menschen zu vollendeter Bildung“ zu bringen. Bei Herder trat ein psychologischer Gesichtspunkt hinzu. Herder unterscheidet ein Erkenntnis- und ein Begehrungsvermögen: werden beide Anlagen des Menschen unter dem Selbstgesetz seiner eigenen Natur zu höchster Vollendung entwickelt, so entstehen Vernunft und Billigkeit als die beiden Seiten der Humanität.

Wir schalten hier einige Bemerkungen über Herder als Psychologen ein. — Herder hat bei den Fachpsychologen seiner Zeit nicht die gebührende Beachtung gefunden: man sieht ihn meist nur erwähnt mit seiner Meinung über den Ursprung der Sprache und den notwendigen Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen. Für uns aber ist er wichtig, weil er mit überzeugender Beredsamkeit die Zusammengehörigkeit der psychischen Funktionen gegen die herrschende Meinung verteidigte. Die Theorie muss freilich das Erkennen und Begehren unterscheiden, im Leben aber wirkt überall die ganze ungeteilte Seele; der innere Mensch mit allen seinen dunklen Kräften, Reizen und Trieben ist nur Einer; das Wollen als Besitzen und Geniessen des Erkannten bildet die oberste Spitze der mit Reiz beginnenden Entwickelung des seelischen Lebens. Da nach Herders ganzer Weltanschauung das spezifisch menschliche Seelenleben aus dem natürlichen ableitbar sein muss, so können auch Leib und Seele nicht als heterogene Gegenstände bestehen bleiben. Beide bilden, metaphysisch und spinozistisch gesprochen, eine Einheit in Gott, sie gehören, empirisch ausgedrückt, derselben dynamischen Entwickelungsreihe an. Aber Herder beruft sich auch zum Erweis seiner Ansicht auf den esoterischen Kern der Leibnizischen Lehre. Nach dieser Lehre beherrsche die Seele eine Reihe niedriger, ihr nahe verwandter Monaden und zwar so, dass Hauptstadt und Reich Eins bilden, dass der gesamte Mensch, dem ursprünglichen und tiefen Sinn der Monadologie gemäss, als eine unzerlegbare Einheit erscheint. „Niemand hat besser gewusst und angenommen als Leibniz, dass der Körper als solcher nur ein Phänomenon von Substanzen sei, die in der Vermischung und Verwirrung eine Substanz scheinen, wies die Milchstrasse, Nebelsterne, Regenbogen und unzählige Phänomene der Natur sind. . . . Der Körper ist in Absicht der Seele kein Körper, ist ihr Reich: ein Aggregat vieler dunkel vorstellender Kräfte, aus denen sie ihr Bild, den deutlichen Gedanken sammelt. Sie sind also wirklich von einander abhängig, und für einander zusammengeordnet. Den Grund

des Aggregats vom Körper finde ich nicht anders als in der Seele, und im Körper den Grund, warum die Seele aus solchen und diesen Formeln sich das reine Weltall, das in ihr liegt, wecket. Kurz, der Körper ist Symbol, Phänomenon der Seele in Beziehung aufs Universum.“ Womit bereits der Gesichtspunkt einer späteren Epoche angegeben ist.

Wenn demnach beide Teile des Menschen nur graduell, nicht generell verschieden sind, so kann natürlich noch weniger innerhalb des Seelenreiches selber von grundsätzlichen Unterschieden die Rede sein. Wir dürfen nicht an dem „Unten“ und „Oben“ festhalten, sondern müssen beide Funktionen nach genetischer Methode aus einander und aus dem Körper entwickeln: so erklärt sich Herders Forderung, die Seelenlehre mit dem Mark der Physiologie anzufüllen. Erst wenn die tierische, ja pflanzliche Psyche genau bekannt ist, können wir ein Verständnis der höheren Funktionen erhoffen, und in diesem selbst lebt die pneumatische Einheit. Sobald der Philosoph hierauf zu sprechen kommt, wird er warm. Er schilt die Formularphilosophie, „die alles aus sich, aus innerer Vorstellungskraft der Monade herauswindet“; wo bleibe da das lebensvolle, willensstarke Gefühl?[1]) Es ist zu verwundern, dass Herder bei solchen Anschauungen den Mut besass, sich um den Preis zu bewerben, den die Akademie der Wissenschaften für eine Untersuchung der „beiden Grundkräfte der Seele, des Empfindens und des Erkennens“ ausgesetzt hatte. Schon der Titel zeigt deutlich genug die gründliche Verschiedenheit der Voraussetzungen; ausserdem wusste Herder sehr gut, welche Ansichten Sulzer, die massgebende Persönlichkeit innerhalb der Akademie, über dieses Thema hegte; so bekam er nicht einmal das Accessit. Den Sieg trug Eberhard davon.

Nach Herders 1778 veröffentlichter Darstellung bildet der innere Mensch eine Einheit, denn das Nervengebäude ist das Band, das Denken und Wollen zusammenhält: „ein Gedanke und Flammenstrom giesst sich vom Kopf zum Herzen! ein Reiz, eine Empfindung — und es blitzt ein Gedanke, es wird Wille, Entwurf, That, Handlung, alles durch einen und denselben Boten! Wahrlich, wenn dies nicht Saitenspiel der Gottheit heisst, was sollte so heissen?“ . . . Wie Wahrheit und Güte wesenseins sind, so Denken und Wollen. Das Wesen der Seele ist Thätigkeit; Einbildung, Witz, Gedächtnis u. s. w. sind nicht besondere Kräfte der Seele, sondern in ihnen allen zeigt sich nur das eine und selbe, die den Zustrom der Sinnlichkeit in verschiedener Weise einigende Energie des Bewusstseins.

Offenbar bedeutet Herders Psychologie die höchste damals erreichbare Stufe der „Seelengeschichte“ (s. S. 29). Ja, sie weist über sich hinaus auf Gestaltungen, die erst das 19. Jahrhundert sehen sollte.

---

[1]) Eine sehr schöne Darstellung dieser Gedankenzusammenhänge giebt Haym in seiner Herderbiographie; ich weiss nichts besseres als ihr zu folgen.

Auch Kant gehört in diesen Zusammenhang. Denn obwohl die Auseinandersetzungen mit den Engländern ihn diesen angenähert haben, so stellt er im wesentlichen doch eine Verbindung von Scholastik und Mystik dar. Und wenn das scholastische Moment augenfälliger ist, weil Kants Auffassung der Seele als eines Systems von logischer Vollständigkeit offen zu Tage tritt, so ist doch die unterirdische Mystik nicht minder bedeutsam. Denn auch Kant glaubt an die gottverwandte, schöpferische Natur des Menschen, die nur dem Unsichtbaren sich beugt und im sittlich-praktischen Leben sich bethätigt. —

Wer das Gebirge zu durchwandern pflegt, hat gewiss oft auf der Passhöhe den Quellen zugeschaut, die in deutlicher Verteilung, die einen nord-, die andern südwärts eilen; aber er kennt auch Stellen, wo die Bäche nur nach der einen Richtung hin sich ergiessen. Folgt er dem Laufe des Wassers, so sieht er, wie allmählich die Arme sich vereinigen. Ganz ebenso überblicken wir jetzt, dass die kleinen Bäche geistigen Lebens, gleichviel ob sie nationalen oder fremdländischen Ursprungs sind, wie durch eine geheimnisvolle Naturgewalt getrieben zu einem Strome zusammenfliessen. Wer nicht die kulturgeschichtlichen Beziehungen der Psychologie sich gegenwärtig hält, dem muss der litterarische Wirrwarr der Zeit wie ein toller Maskenzug erscheinen, dem muss es unmöglich sein, hinter dem Gewölk langweiliger Streitigkeiten den jungen Tag unserer klassischen Philosophie und Dichtung zu ahnen.

3. Die Schulpsychologie.

a) Rationale Psychologie.

Man pflegt wohl zu sagen, dass nicht Mehrheiten die Welt regieren, sondern Minderheiten von Männern, die ihr Ziel unverrückt im Auge behalten und sich mit ihrem Schaffen der trüben Sphäre des Milieu entwinden. Insofern die Wirkung auf spätere Geschlechter in Betracht kommt, mag die Auffassung zu Recht bestehen bleiben; was aber die Beziehung zur eigenen Zeit anlangt, so zeigt gerade die Entfaltung unserer Wissenschaft während der Jahre 1750—1800 die Einseitigkeit einer solchen Anschauung. Zwar waren Descartes, Spinoza und Locke seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland bekannt, aber sie übten keine ihrem Wert entsprechende Wirkung aus; der wahre Leibniz war tot für das Bewusstsein der Epigonen, während ein Wolff für sie lebte. Namentlich in den Kreisen der Fachphilosophen und der Universitätsgelehrten herrschte jene ältere deutsche Seelenwissenschaft, die wir (S. 64—115) kennen gelernt haben. Hier erhielt sich, was von der Seelentheologie noch übrig geblieben war, hier versuchte man eine begriffliche Durcharbeitung der Thatsachen in wissenschaftlich-rationalistischer Absicht, hier trieb man Philosophie der Psychologie. Insofern diese Schulpsychologen den rein philosophischen Fragen erhöhte Aufmerksamkeit zuwandten, sollen sie als Fortsetzer der rationalen Psychologie bezeichnet werden; damit ist nicht gemeint, dass es sich um Kommentatoren des Wolffischen Werkes handelt, denn selbst diejenigen, die den älteren Wolffianern am nächsten stehen, unterscheiden sich von ihnen dadurch, dass sie dem Kampf um die prästabilierte Harmonie nach Möglichkeit ausweichen. —

Wir beginnen mit einem Parteigänger Wolffs, der streng systematisch geforscht hat. Gottfried Ploucquet, der in allgemein philosophischer Rücksicht ein anstreifender Vorgänger

Kants ist, darf auch in einer einlässlichen Geschichte der deutschen Psychologie nicht fehlen. Er ist ein Sympton der geistigen Aufregung, die kritischen Momenten in dem Geistesleben eines Volkes voranzugehen pflegt, so zu sagen ein erster Entwurf, den die Geschichte öfters ihren vollendeten Gestalten vorausschickt. Seine überaus fruchtbare Wirksamkeit wurde jedoch vorzeitig durch einen Schlaganfall beendet, der ihm zwar noch das Leben liess, aber jede Thätigkeit unmöglich machte. So hat er, der von 1716 bis 1790 lebte, doch nur von 1748 bis 1782 schriftstellerisch gewirkt.[1])

Obgleich Ploucquet die Psychologie in die Naturlehre einschliessen will (*De studio psych.* S. 18), liegen seine eigenen Ausführungen doch inmitten der Metaphysik. Die Fragen nach der unendlichen Substanz und der Einwirkung von Substanzen auf einander geben ihm den Anlass, sich mit der Seele zu beschäftigen. Er untersucht streng nach Wolffischer Methode und im Rahmen eines durchgeführten Phänomenalismus. Die Seele ist eine Substanz, was *a priori* feststeht, und enthält konstante sowie variable Merkmale, denn das Selbstbewusstsein oder die Ichvorstellung bleibt bei allem Wechsel der anderen psychischen Inhalte ununterbrochen bestehen. In anderer Beziehung lassen die inneren Vorgänge sich in aktive (z. B. Triebe) und passive (z. B. Empfindungen) einteilen und zwar knüpfen jene *(ideae reales)* meist unmittelbar an Objekte an, diese nur mittelbar *(ideae idealcs)*. *(Princ.* S. 66 ff., *Exp.* S. 238 ff.) Auch innerhalb der Vorstellungen findet sich ein Unterschied der Realität und Idealität. Wenn mir im Traum oder Wachen die grüne Farbe begegnet, so ist diese Vorstellung real; wenn ich im Traum oder Wachen über eine thatsächlich nicht vorhandene Farbe nachdenke, so ist diese Vorstellung ideal. Jedenfalls sind beiderlei Vorstellungen mit der Apperzeption verbunden, da es zwar unzählige Grade der Apperzeption, aber keine blossen Perzeptionen giebt. Sehr ausführlich sucht Ploucquet diese These zu beweisen, indem er von der Selbstbeobachtung ausgeht und alle

---

[1]) Von seinen Schriften kommen für uns hauptsächlich in Betracht: *Diss. de materialismo cum supplementis et confutatione libelli: L'homme machine*, 1751; *Animadversiones in principia Helvetii in libro De l'esprit*, 1759; *Principia de substantiis et phaenomenis*, 1753; *Diss. de studio psychologico rite ac feliciter instruendo*, 1758; *Diss. de origine sermonis*, 1770; *Expositiones philosophiae theoreticae*, 1782.

Teile des inneren Befundes sorgsam aufzählt. Von den Definitionen, die dabei fallen, nur eine Probe: *intellectus* (oder *ratio) consistit in vi plura ita intuendi, ut unum in altero vel ex altero representetur, seu est vis plures ideas inter se conferendi. (Princ.* S. 75.)

Der Intellekt zeigt Gradverschiedenheiten; je mehr Objekte sich einer vorstellen kann, je bestimmter er sie sich vorstellt und in je kürzerer Zeit er ihren inneren Zusammenhang durchschaut, um so mehr Intellekt besitzt er. Ein klarer Verstand *(ingenium)* erkennt, dass auch ausser ihm vernunftbegabte Wesen möglich sind und zwischen ihnen eine universale Dynamik und Harmonie waltet; er merkt, wie einzelne Dinge ihm mehr Vorteil bringen als andere, und so wird sein Vorstellen zum Wollen. Die Gegner dieser Ableitung des Willens mögen sich nur selber beobachten, dann werden sie finden, dass der Wille in der Thätigkeit des Intellektes besteht, insoweit dieser sich die Objekte vorstellt und unter der Vielheit der Beziehungen zu ihm seine Auswahl trifft. Überhaupt sind alle Seelenvermögen *vires perceptivae quas anima vel exercet vel exercere potest. (Exp.* S. 344.) Die Affekte, um ein letztes Beispiel anzuführen, entsprechen inneren körperlichen Bewegungen, die durch die Vorstellung eines guten oder schlechten Gegenstandes hervorgerufen worden sind.

Dass Ploucquet, der die Präexistenz der Seele für möglich hält, ihre Immaterialität auf das lebhafteste verteidigt, ist für den Wolffianer selbstverständlich. Zu den üblichen Gründen fügt er einen ganz originellen hinzu. Wäre die Seele etwas körperliches, so würde jedes gehörte Wort nur eine bestimmte Bewegung in ihr hervorrufen und demgemäss nur einen Gedanken; das Wort *homo* müsste also eine andere Vorstellung zur Folge haben als das Wort *ἄνθρωπος* und als das Wort „Mensch“. (*Exp.* S. 371). Auch die Unsterblichkeit der Seele ist unserem Denker gewiss. Ihre Unzerstörbarkeit nämlich folgt aus der Einheitlichkeit, die eine Auflösung in substantiale Teile nicht gestattet, und die Fortdauer der klaren Vorstellungen sowie der Erinnerung ergiebt sich aus der Entwickelung der Seele während des Lebens. (*Princ.* S. 322—326.) Selbst den Tieren, die ja gleichfalls eine herrschende Monade besitzen, ist eine in Umformung bestehende Unsterblichkeit sicher. — Ploucquets Theorie von den Beziehungen zwischen Leib und Seele erwächst in der Darstellung der *Principia* (S. 319 ff.) aus einer tiefgründigen geschichtlichen Kritik und

erfährt in den *Expositiones* (S. 392 ff.) eine bisher unbeachtet gebliebene Abänderung. Wir verstehen die ursprüngliche Lehre am besten durch Beispiele. Die Sonne leuchtet und ich sehe in diesem Augenblicke das Licht; wie geschieht das? Gott will mir die Körperwelt offenbaren, und da mein organischer Leib in gerade dieser Beziehung zur Sonne steht, will er auch, dass mir gerade diese und nicht eine andere Beziehung der Sonne zum Sinnesorgan offenbar werde. Zweitens. Ich will meine Hand ausstrecken und es geschieht. Erklärung: Gott stellt sich meinen Willen in Verbindung mit der Körperwelt vor und so entsteht aus dieser Vorstellung heraus das, was meine Seele wollte. Während hier also dies Problem in Gott zurückverlegt wird, schieben es die *Expositiones* bloss bis in die Seele, die *substantia uniprincipalis sensitiva-intellectiva.* Die Seele hat ausser dem reinen Denken ein Prinzip in sich, das von dem sinnenfällig Materiellen sich unterscheidet und dennoch auf dies einzuwirken vermag; eine Fähigkeit, sich selbst zu bewegen und auf den Körper einzuwirken. *Diversitas naturae substantiarum nec ponit nec excludit mutuas actiones.* Mit anderen Worten: Ploucquet hätte ohne Schaden die Hypothese des natürlichen Einflusses annehmen und die Aufstellung eines seelischen Dualismus unterlassen können, denn die eigentliche Schwierigkeit des *influxus physicus* leugnet er ja schlechthin. Im Übrigen hat seine Theorie ebenso wie seine ganze Psychologie, die nur künstlich aus der Metaphysik herauszuschälen war, eine nennenswerte Wirkung auf die Entwickelung unserer Wissenschaft nicht ausgeübt.

So sicher mir die Zugehörigkeit Ploucquets zum Wolffianismus zu sein scheint, so zweifelhaft ist es mir mit Hermann Samuel Reimarus[1]) in dieser Beziehung. Reimarus ist ziemlich alt geworden. Er wurde am 22. Dezember 1694 zu Hamburg geboren und am 1. März 1768 ebendort vom Tode ereilt. Zu Ostern 1714 ging er nach Jena, wo er namentlich bei Budde hörte und ihm persönlich näher trat, unternahm einige Jahre später grössere

[1]) Psychologische Hauptschriften: Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe . . . Hamburg 1760. Zitiert nach der 3. Ausgabe von 1773. — Die Vernunftlehre 2. Aufl. 1758. — Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1755. — Unter den kleineren Schriften findet sich ein Wismarer Progr. *De genio Socratis* 1723, das mit Mendelssohns Auffassung zu vergleichen wohl der Mühe lohnte. Vgl. auch Deutsches Museum 1777 I, 481; II, 302; 1778, I, 71.

Reisen und habilitierte sich schliesslich in Wittenberg für Philosophie. Das war 1722, also gerade in der Zeit, da der Kampf um Wolffs Lehre in Halle am heftigsten tobte. Reimarus, der eben daran ging, seine ersten Vorlesungen nach Buddes Anleitung auszuarbeiten, konnte davon nicht unberührt bleiben, sondern beschäftigte sich eifriger mit Wolff und fühlte sich durch die systematische Bestimmtheit, den scharfen Geist und entschiedenen Charakter der Lehre angezogen. Ausser stande, den Zwiespalt zwischen einst und jetzt zu überwinden, verliess er die Universität, als er vom Bürgermeister und Rat der Stadt Wismar am 26. April 1723 den Ruf bekam, die erledigte Stelle eines Rektors ihrer Stadtschule anzunehmen. In den Schulprogrammen der nächsten Jahre erörterte er neben den allgemeinen Fragen des philosophischen Unterrichts und der mathematischen Methode mancherlei Psychologisches, z. B. das Problem des tierischen Instinktes und das Thema, „dass alle Menschen gleich glücklich seien." 1727 übersiedelte er als Gymnasialprofessor nach Hamburg und verblieb dort während der letzten vier Dezennien seines Lebens, die Tage gleichmässig zwischen Arbeit und geselligem Verkehr verteilend.

In unserem Gedächtnis lebt Reimarus als der Verfasser der Wolffenbüttler Fragmente, als der kühne Leugner aller Offenbarung. Aber wir müssen ihn auch als Psychologen wieder schätzen lernen. Bereits die berühmten Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion enthalten neben einer theologischen Wendung des Unsterblichkeitsbeweises eine zwar bildliche, aber sehr klare Definition der Seele: sie ist „der Steuermann in einem Schiff, der einerseits in der Bewegung und Erschütterung des Schiffes mitleidet, andernteils aber zur Lenkung desselben durch ein geringes Drehen des Steuers bewusst und willkürlich beiträgt." Die Darlegung in der „Vernunftlehre" (469) geht davon aus, dass jeder Körper aus einfachen Teilen zusammengesetzt ist, dass darin diejenige Kraft liegt, die in den zusammengesetzten Körpern in die Sinne fällt, und kommt zu dem Schluss: „Die Seele wirket, gleich andere Elemente, auch mit zu den mechanischen Bewegungen und *actionibus vitalibus* unseres Körpers." Die „immateriellen Begriffe von der Seele" sollen sich auf die innere Erfahrung und besonders auf solche Fälle stützen, wo man klar empfindet oder an anderen wahrnehmen kann, was in der Seele vorgeht. „Wer sich z. B. die

Gedanken als abgedruckte oder gemalte Figuren und Puppen im Gehirn vorstellt, die daselbst in Fächer gestellet wären und zuweilen herumwanderten, oder als eine Bewegung des Gehirns, als einen Lauf der Lebensgeister und dergleichen; der hat noch keinen Begriff vom Denken. Wer sich, wegen der sinnlichen Benennung, im Urteil eine räumliche Verknüpfung oder Trennung der Denkbilder, im Willen eine räumliche Neigung, Abneigung und Bewegung vorstellet, der lässt sich durch Wörter verleiten, statt immaterieller Begriffe sinnliche und materielle vorzustellen." (84.) Diese Bestimmungen sind ebenso wenig veraltet, wie — um nur ein Beispiel herauszugreifen — die Erörterungen über aktive und passive Aufmerksamkeit. „Das Kind wird die Stimme seines Lehrers unwillkürlich beachten, wenn es jählings gerufen wird und sonst alles still ist; es wird aber auch durch das Liebkosen des Lehrers und durch die bunten Bilder eines neuen Lesebüchleins gereizt, willkürlich auf einen vorgezeigten Buchstaben zu achten, oder von dessen ernsthaftem Zureden getrieben werden, darauf zu achten." (28.)

Des Reimarus Schrift von den Trieben der Tiere enthält den Gedanken einer Stufenfolge der Tiere innerhalb des Rahmens der Gottesschöpfung und erklärt den Instinkt für mehr als ein blosses Wort, nämlich für einen eingepflanzten blinden Trieb, dessen jeweiliger Inhalt freilich aus Sinneseindrücken stammt. Der Verfasser hebt überall das Individuelle und Determinierte im Tierleben hervor, ja er spricht sehr entschieden den Tieren die Vernunft ab, d. h. die Kraft, nach den Regeln der Einstimmung und des Widerspruches zu reflektieren. Auch Reimarus der Sohn betont in seinen Anmerkungen zur dritten Auflage, dass die Tiere zu ihren Verrichtungen keines Herumirrens und Versuchens und ebensowenig einer Überlegung bedürften: der ihnen eingepflanzte Trieb determiniere sie blindlings zu den Handlungen. (S. 109.) Es ist also von Seiten der Tiere selbst ganz etwas anderes als eine Überlegung oder Betrachtung der Folgen, was sie zu ihren Neigungen oder Handlungen antreibt, und man sucht nur mit Gewalt diese klare und überall hervorleuchtende Wahrheit zu verdunkeln, wenn man die Tiere räsonnieren lassen will. — Ein anderer Schwerpunkt des Buches liegt in der feinen Klassifikation der Kunsttriebe und überhaupt in der behutsamen und eindringlichen Art der Untersuchung. Freilich bleibt Reimarus trotz allem in theologischen und teleologischen Vorurteilen be-

fangen und von entwickelungsgeschichtlicher Auffassung im Sinne der Kausalbetrachtung weit entfernt.

Neben dem Vater darf auch der Sohn nicht vergessen werden, zumal da er den philosophischen Erwägungen über das Wesen der Seele Teilnahme und erfolgreiche Arbeit zugewandt hat. Johann Albert Heinrich Reimarus (1729—1814) ergänzte seines Vaters „Angefangene Betrachtungen über die besonderen Arten der tierischen Kunsttriebe“ (1773) und publizierte im Göttingischen Magazin von 1780 eine „Betrachtung der Unmöglichkeit körperlicher Gedächtniseindrücke und eines materiellen Vorstellungsvermögens“. Diese Abhandlung gehört zu dem Gediegensten, was die Reaktion des 18. Jahrhunderts gegen den Materialismus hervorgebracht hat, und verdient eine ausführliche Besprechung.

Nach der üblichen Auffassung hinterlassen die „Rührungen unserer Sinne“ dauerhafte Spuren im Gehirn. Demgemäss müssten bei optischen Eindrücken so viele und verwirrte Spuren im Gehirn nachbleiben als verschiedene Fasern im Auge von demselben Gegenstande getroffen worden sind. Denn jeder Punkt des Bildes trifft doch unwidersprechlich ein abgesondertes Fäserchen, und wenn jede Stelle des Auges nicht mit einer besonderen Faser des Gehirns zusammenhinge, so könnte auch in dem auf einmal vorgestellten Bilde ein Teil von dem andern nicht unterschieden werden. Aber wir würden auf diese Weise überhaupt nie zu einer einheitlichen Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes gelangen, und das ist der Punkt, auf den Reimarus das grösste Gewicht legt, den er in den verschiedensten Variationen immer von neuem vorträgt. Bekanntlich machen doch Wiederholungen die Erinnerung stärker, lebhafter, dauerhafter, und dies soll daher rühren, dass der Eindruck des Gegenstandes im Gehirn immer tiefer eingeprägt wird. Hier werden „aus den Farbenbildchen oder Gemälden schon Basreliefs oder Petschaft-Abdrücke.“ (40.) Aber die sogenannten Eindrücke von demselben Gegenstande werden nicht mit einerlei Stempel gemacht und treffen nicht wieder auf dieselbe Stelle: wie können sie dann dasselbe Gepräge erneuern, verstärken und tiefer einsenken? Man sieht ein Gesicht nie gleich und trotzdem vertieft sich durch Wiederholung die Erinnerung. Es sind keine vielfachen von einander unterschiedenen Gesichter in meinem Kopfe, sondern es ist „ein Abstraktum von allen Darstellungen in meiner Seele, dabei Wendung, Kleidung und verschiedene andere Umstände frei gelassen sind. . . Im Körper aber kann nichts *in abstracto* dasein: alles ist nach Figur, Lage u. s. w. vollkommen bestimmt.“ (41/2.)

Sämtliche hergehörigen physiologischen Erklärungsversuche seien philosophisch undenkbar. Dass jeder Eindruck an der Stelle im Hirn

ende, wo ähnliche bereits aufgespeichert seien, das liesse sich doch bloss von „transportablen Püppchen“ behaupten. Ebenso wenig will Reimarus die noch heute geltende Ansicht von ausgeschliffenen Nervenbahnen im Gegensatz zu minder befahrenen gelten lassen. Man muss gestehen, seine Einwände sind für den damaligen Stand der Physiologie unwiderleglich und für uns bloss deshalb nicht mehr stichhaltig, weil die Entdeckungen unsres Jahrhunderts die damals vermissten Aufschlüsse nachträglich geliefert haben. Wolle man vorsichtig sein, so dürfe man nichts anderes behaupten, als dass eine feine Bewegung von den äusseren Sinnen zum Gehirn gelange und durch seelische Kräfte wieder erregt werde. Bei Erinnerungen sei nichts anderes vorhanden als eine Fähigkeit zu diesen Bewegungen. Zu demselben Schluss führt die pathologische Erfahrung, der unser Autor als Arzt die grösste Aufmerksamkeit zuwendet. Es werden Fälle von Gehirnverletzungen berichtet, in denen der Verlust gewisser Vorstellungen, z. B. der Wortvorstellungen, eingetreten war; nach Jahr und Tag aber tauchte plötzlich die verlorene Fähigkeit wieder auf. Angenommen nun, materielle Spuren seien durch die Läsion zerstört worden, so ist das Wiederentstehen der an sie geknüpften Vorstellungen ganz unbegreiflich; es bleibt uns daher nur übrig, eine Disposition im nervösen Zentralorgan als somatische Bedingung anzunehmen. Von einer blossen Fähigkeit zu ähnlichen Bewegungen lässt es sich denken, dass sie nach überwundener Schwachheit oder gehobenem Hindernis sich erhalten werde. (364.)

Kurz und gut, alle Thatsachen und Überlegungen weisen auf ein andres Wesen, das der Mittelpunkt sein muss, zu dem die im Körper zerstreuten Rührungen hinzielen. Dieses unzerteilte wahrnehmende Wesen, welches die ihm eigene Kraft besitzt, das Verschiedene zusammenzufassen und sich also aller der Rührungen, die durch gegenwärtige Gegenstände, diese hier, jene dort, im Gehirn verursacht werden, in sich bewusst zu sein, nur dieses konnte sich auch des Vergangenen nebst dem Gegenwärtigen bewusst sein: denn nur dieses besitzt die dabei erforderte Kraft zu vergleichen, Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem, und Gegenwärtiges mit Vergangenem oder Zukünftigem. (367/8.) Durch eben diese Kraft des Gegeneinanderhaltens und Vergleichens erkennen wir also auch, dass die Rührungen einer nochmaligen Empfindung den vorigen ähnlich seien, und wir erinnern uns der vormaligen Empfindung, sie mag nun dieselben oder andere Nervenfasern als die letzten getroffen, einerlei oder nur ähnliche Bewegungen im Gehirn erregt haben. (371.) Insofern ist es also wahr — unsere Vorstellungen sind alle zuerst von aussen veranlasst: aber unsere Vorstellungskraft bindet sich doch nachmals nicht an die einzelnen bestimmten Vorstellungen, wie aus der Phantasie, den Abstraktionen u. s. w. erhellt. (383.) Daher schliesst diese, auf physiologischen Untersuchungen sich aufbauende

Streitschrift gegen die Psychologie des Materialismus mit der Anerkennung einer unsterblichen Seele. „Wenn also wir dereinst ausser der Verbindung mit diesem Körper, das ist mit den äusseren Gegenständen, die jetzt die nächste Beziehung auf uns haben, gesetzt werden, so werden wir freilich nicht sehen . . . nicht hören . . . sondern wir werden, mittelst anderer Verhältnisse zu den äusseren Gegenständen, als fortdauernde selbständige Kraft, empfinden, wahrnehmen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret und was in keines hier Lebenden Sinn gekommen ist!“ (386.)

Noch loser als bei den beiden Reimarus ist der Zusammenhang mit der Wolffischen Schule bei einem gleichzeitigen Philosophen, bei Casimir Freiherrn von Creuz. Kräftiges, ja rücksichtsloses Selbstdenken zeichnet ihn aus. Ein weisser Rabe unter den schwarzen Gesellen des vorigen Jahrhunderts singt er den Preis des „Pöbels“:

„O, gönnet ihm nur erst vom Pflug einst auszuruhn:
Er wird es euch zuvor im klaren Denken thun!“

(Oden u. Gedichte II, 186.)

Wie ein ganz Moderner vermeidet er absichtlich Fremdwörter, giebt sich einem kalten Pessimismus hin, schwärmt für die Innenschau und erklärt, „dass das praktische Leben der schönste Teil der Weltweisheit sei“. Man begreift das, wenn man Creuzens Leben kennt. Er genoss nie eine regelrechte Schul- oder Universitätsbildung, sondern erwarb sich durch eigenste Arbeit bedeutende historisch-juristische und philosophische Kenntnisse. Bereits mit zweiundzwanzig Jahren in der Landgräflich Homburgischen Regierung angestellt und fünf Jahre später (am 16. Dez. 1751) zum ausserordentlichen Mitgliede der Berliner, 1765 zum Mitgliede der Mannheimer und Münchener Akademie ernannt, widmete er seine Zeit teils verwickelten Rechtsfragen, die zwischen den Homburgischen und den beiden Hessischen Häusern schwebten, teils den Grundfragen nach dem Wesen der menschlichen Seele. Im Alter von sechsundvierzig Jahren starb er in seiner Vaterstadt.

„Ich bin“, sagt Creuz einmal, „kein Leibnizianer und kein Anti-Leibnizianer, kein Wolffianer und kein Anti-Wolffianer. Ich kenne und verehre das Verdienst aller dieser Philosophen, aber ich nehme mir die Freiheit, welche diese Herren sich auch genommen haben, allen Philosophen in demjenigen, was ich gegründet finde,

beizupflichten; in manchem andern aber von ihnen wieder abzugehen, ohne deswegen wie ein bloss sammelnder Eklektikus zu philosophieren und auch ohne ein Skeptikus in dem gemeinen Sinne zu sein . . .“[1]) In der That: Creuz denkt selber, aber er bedarf der Anregung und vermag nicht, bis zu Ende auszudenken; es ist charakteristisch, dass er erst den Ausgang des Monaden-Streites abgewartet hat, ehe er den Versuch über die Seele herausgab. Dieser „Versuch“ will zwischen den Annahmen: die Seele sei eine einfache Substanz und die Seele sei ein zusammengesetztes Ding, derart vermitteln, dass die Seele für ein „einfachähnliches“ Wesen erklärt wird, deren Teile wohl auseinander, aber nicht ohne einander existieren können (I, 36, 47, 84). Sie hat mit dem zusammengesetzten Dinge die Ausdehnung, Grösse und Figur, mit dem einfachen Dinge das Bestehen für sich und die Unteilbarkeit gemein; je ähnlicher sie der Einfachheit ist, desto höher steht sie in der Stufenfolge der Geister, deren Spitze das schlechthin einfache Wesen, Gott, bildet. Neben Gott bestehen eine „pure Geisterwelt“ und unsere aus Geist und Materie zusammengesetzte Welt, und zwischen diesen zwei Welten kann eine Kommunikation „wie mittels der Schiffe zwischen zwei Inseln stattfinden“ (Oden u. Ged. I, 297 und 304). Die puren Geister zerfallen in drei Klassen (Vers. II, 102), die Menschen aber haben allesamt in sich das „einfachähnliche“ Wesen. Trotz dieser Zwischenstellung will der Verfasser gar nichts von den Materialisten wissen, „sondern ich werde mich vielmehr, da ich die Seele für eine wesentlich vom Körper verschiedene, unteilbare Substanz halte, mit grösserem Rechte zu der Partei der Spiritualisten rechnen können.“ Seine Gründe dafür stellt er in einem Anhang zusammen, der z. B. die folgenden mitteilenswerten Sätze enthält. „Die Idee, die wir von einem Immateriellen haben, können wir unmöglich unsern Sinnen zu danken haben. Diese einzige Vorstellung macht also

---

[1]) Oden und andere Gedichte, 1769, I, 294. (Im ersten Bande dieser Sammlung stehen als Anhang Briefe und in einem der Briefe findet sich die zitierte Stelle.) Hauptschrift: Versuch über die Seele, Frankf. a. M. und Leipzig 1754, nicht in die 1769 erschienenen 2 Bde. gesammelter Schriften übergegangen. Daran anknüpfend: Creuz, Sendschreiben an Gottsched, 1754, und Christ. Heinr. Hase, *Diss. II de anima humana non medii generis inter simplicem (!) et compositum substantia, contra T. C. L. L. B. a Creutz*, Jena, 1756. — Psychologisch weniger wichtig sind die *Considerationes metaphysicae*, Frankf. a. M. 1760, und die Betrachtungen über den Tod in den „Critischen Sylphen“, 1753, S. 345 ff.

schon eine Ausnahme von dem Satze, dass wir alle Ideen von den Sinnen hätten . . . Kann unser Körper aus seiner eigenen Kraft die Empfindungen wieder hervorbringen, die wir vor vielen Jahren gehabt? Es muss notwendig ein Wesen sein, das von dem Körper unterschieden ist, welches sich des Vergangenen erinnert, insoweit es daran nicht von dem Körper verhindert wird." (I, 204 u. 211.) Hierbei macht sich eine anderwärts[1]) von Creuz verfochtene Trennung zwischen „Geist" und „Seele" geltend, sowie das ernste Bemühen, zu einer reinen Auffassung der erkenntnistheoretischen Probleme zu gelangen: eine Geschichte der neueren Logik wird an solchen in fremdem Gestein versprengten Goldkörnern nicht achtlos vorübergehen dürfen. Aber was die Herzensmeinung unseres Denkers in betreff der Seelenfrage angeht, so prägt sie sich sehr deutlich in einem Satze aus, den ich gleichfalls hier nicht entbehren kann. Es handelt sich um die spiritualistischen Beweise. „Indessen bedarf ich Gottlob! keiner mathematischen Überzeugung von der Unteilbarkeit und Unsterblichkeit meiner Seele, und wenn auch alle Gründe der Vernunft nicht einmal zu einer moralischen Gewissheit zureichend sein sollten, welches doch die allermeisten zugeben werden: so bin ich durch dasjenige, was die göttliche, die untrügbare Offenbarung mich von dem Zustande unserer Seelen nach dem Tode und ihrem ewigen Wohl oder Wehe lehret, ganz vollkommen von unserer Unsterblichkeit überzeugt. Bedarf ein Christ ein mehreres?" (I, 25.)

Ob dieser Gedankengang, spekulativ nach Wolffischer Methode und teilweise mystisch gehalten, auf Humes Auflösung des Seelenwesens in Einzelideen und Einzelakte oder auf Lockes Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Ideen zurückgeht, lässt sich schwerlich ausmachen. Sicher ist, dass er in einigen Punkten an Leibniz anknüpft und mit den früher erwähnten Lehren Rüdigers eine auffallende Ähnlichkeit zeigt. Dagegen fehlt unserem Philosophen, dessen dichterische Seele sich nach Herders Ausdruck einen metaphysischen Gedankenschritt angewöhnt hatte, Rüdigers Grundsatz strenger Empirie. Er glaubt an eine Art von Seelenwanderung und beweist die Seelenunsterblichkeit in dem Sinne, dass die Seele erstens ohne Ende fortdauere und zweitens sich ihrer und anderer Dinge ausser ihr

[1]) Vgl. z. B. I, 111 u. 118.

beständig bewusst bleibe, dass sie sich ihrer Erdenbahn erinnere und an der eignen Vervollkommnung fortarbeite. Über die Zustände im Geisterreich, sowie über die Präexistenz der Seele ergeht er sich in allerhand dichterisch gefärbten Vermutungen, nicht ohne hinzuzufügen, dass die Kürze und das Elend des menschlichen Lebens notwendig eine selige Fortdauer in Gott erfordere. Überhaupt sei es widersprechend, Zweck für sich und zugleich sterblich zu sein. (Oden u. Gedichte I, 315; II, 190 und 196). —

Den drei genannten Philosophen: Ploucquet, Reimarus, Creuz ist gemeinsam, dass sie mit einer gewissen Selbständigkeit und Unabhängigkeit über die Seele philosophieren, in allen Hauptentscheidungen aber sich nicht zu weit von den Lehren der zünftigen Psychologie entfernen. An diese Gruppe schliesst sich eine andere Dreiheit an, die in eine etwas jüngere Zeit gehört. Dem ersten unter den drei Philosophen war die geschichtliche Aufgabe zugefallen, Wolffs Psychologie gegen Kant zu verteidigen, der zweite hat den Übergang zur neuen Psychologie in vorbildlicher Weise vollzogen, und der dritte ist der erfolgreichste Vermittler zwischen rationaler und christlicher Seelenlehre gewesen. Wir sprechen von Eberhard, Tiedemann, Reinhard, und schliesslich von einem Schüler Reinhards.

In ebenen Bahnen ist Johann August Eberhards Leben verlaufen. Als Prediger in Stralau und Charlottenburg verkehrte er viel mit Mendelssohn, Nicolai und anderen, in deren Umgange er die Anregungen zu psychologischen Arbeiten empfing; die „Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens“ [1]) ist die erste und zugleich reifste Frucht dieses Studiums; noch Herbart hat Manches aus der „Theorie“ entnommen. Auch der äussere Erfolg blieb nicht aus: bereits 1778 wurde Eberhard als Professor der Philosophie nach Halle berufen und acht Jahre später zum Mitgliede der Berliner Akademie ernannt. Dass er seit jener Zeit zu den grimmigsten und unermüdlichsten Gegnern der aufstrebenden Kantischen Philosophie gehörte, ist sattsam bekannt. —

---

[1]) Preisschrift, von der Berliner Akademie gekrönt. Berlin, 1776. Neue Ausg. Berlin, 1786. Hiernach zitiert. — Von psychologischem Interesse sind ferner: Über den Wert der Empfindsamkeit, Halle, 1786 (s. S. 140), die Antrittsrede „Von dem Begriffe der Philosophie“, 1778, die Biographien von Leibniz u. Jacob Böhme, und der dritte, die Psychologie enthaltende Teil eines „Kurzen Abrisses der Metaphysik mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie“, Halle, 1794.

Eberhard darf als der letzte wissenschaftliche Vertreter der Wolffischen Philosophie bezeichnet werden. Er übernimmt fast unverändert das Fachwerk der *Psychologia empirica* und der Baumgartenschen Lehrbücher, um es teils mit Leibnizischen, teils mit Lockeschen, teils mit Mendelssohnschen Gedanken auszukleiden; er verbindet mit der Wolffischen Assoziationtheorie Leibnizens Lehre von der Stufenfolge, der Deutlichkeit und Undeutlichkeit der Vorstellungen, er weist mit Locke die Entstehung der Gefühle aus Sinnesempfindungen nach, und er identifiziert, nach Mendelssohns Art, das Schöne mit dem (als Ebenmass empfundenen) Guten. Stark ist in ihm der Hass gegen Empfindsamkeit, Schwärmerei und Swedenborgianismus.

Die rationale Psychologie ist nichts anderes als die Anwendung der Ontologie auf das, was der Mensch in sich beobachtet, und die empirische Psychologie ist eine Naturgeschichte der Seele. Mit diesen Worten fixiert Eberhard in seiner akademischen Antrittsrede (41) das Zeitbewusstsein. Als ein Problem, das beiden Richtungen der Wissenschaft angehört, betrachtet er das Problem der seelischen Grundkraft. Für die Wissenschaft im Gegensatz zum Sprachgebrauche (Theorie 20) verlangt er eine einzige Urkraft der Seele, die teils aus der Einfachheit der Seele, teils aus der Einheit des denkenden Ich, teils aus den gleichartigen Zügen der Seelenäusserungen zu erweisen sei. Aber der Philosoph müsse angeben können, unter welchen Umständen die Urkraft bald die Gestalt des Erkennens, bald die des Empfindens (Wahrnehmens plus Fühlens) annehme und welchen Gesetzen sie immer oder nur unter der einen der beiden Formen folge. Der Hauptunterschied zwischen beiden Gebilden liegt darin: das Erkennen ist aktiv, die äusseren und inneren Sinne[1]) sind passiv; es herrscht in den Vorstellungen des Verstandes Einheit, in den Empfindungen Mannigfaltigkeit; in den Vorstellungen des Verstandes ist das Mannigfaltige ineinander vorgestellt, in den Empfindungen nebeneinander und aufeinander folgend. (57.) Bei einem eingeschränkten Wesen nun, wie unserer Seele, wird in eben dem Verhältnis, worin das Mannigfaltige in einer Totalvorstellung zunimmt, die Intensität der Einheit oder die Deutlichkeit abnehmen, und demgemäss übertrifft

[1]) Die äusseren werden jedoch einmal (S. 44) zum Denken geschlagen. Sonst wird ganz im Sinne Lockes behauptet: „Unsere Erkenntnis fängt mit den Sinnen an."

das Denken an Klarheit das Empfinden. Insofern aber Denken und Fühlen Vorstellungen enthalten, kann die Abwechslung des einen Zustandes mit dem andern bloss vermittelst der Ideenassoziation erfolgen; wenn das Denken ins Fühlen übergeht, muss die Seele im Fluss ihrer Gedanken auf eine Partial-Idee stossen, die auf einmal eine beträchtliche Menge einzelner Vorstellungen weckt, und diese fliessen dann in eine Empfindung zusammen. (110.) Es löscht also der Zustand des Empfindens den Zustand des Denkens aus (137). Trotzdem, und obgleich wir in der Leidenschaft uns kaum selber beobachten können, sind grade die Leidenschaften ein wichtiger Gegenstand der Psychologie und Ästhetik (140 und 213).

Der Abriss der Metaphysik enthält eine empirische Psychologie, die ganz in Wolffs Weise eingeteilt ist, und eine sehr kurze Rationalpsychologie. Wie alte Freunde begrüssen uns die Definitionen, die hier sechs Jahre vor dem Ablauf des Jahrhunderts veröffentlicht werden. Weshalb die Beispiele häufen? Es genügen einige Andeutungen. Die Seele erscheint als „eine Kraft, welche sich die Welt nach Massgebung der jedesmaligen Stellung unseres Körpers oder der Perspektive vorstellt“ (120), Witz und Scharfsinn werden wie herkömmlich erklärt und beide Vermögen zusammengenommen zur Würde des „scharfsinnigen Witzes“ erhoben (133). Unteres und oberes Erkenntnisvermögen bleiben als Abzweigungen der Vorstellungskraft der Welt bestehen, erfahren jedoch in ihrem Verhältnis zum Fühlen dadurch eine Abänderung, dass Eberhard jetzt meint: ein Mensch könne im Zustande klarer Vorstellungen nie ein ganz gleichgültiges Gemüt haben (149). Die Leidenschaften „verhindern die Rede und werden durch dieselbe geschwächt, weil sie aus einer starken anschauenden Erkenntnis entstehen, wodurch die symbolische verdunkelt wird“ (155). — Von der Entwickelung der Psychologie in den vorausgegangenen vierzig Jahren verspürt man in unserem Buche nur gelegentlich einen Hauch. So dort, wo an den Vermögen der Seele die Stärke, Ausdehnung und Zeitdauer unterschieden und nun Betrachtungen über Raum und Zeit eingeflochten werden. Gegen Kant betont Eberhard die Ausdehnungslosigkeit der Farben und Töne und zieht daraus den Schluss, dass der Raum nicht die Form aller sinnlichen Erkenntnis sein könne; er leugnet, dass die Gegenstände des inneren Sinnes Erscheinungen seien und lehrt von ihnen: sie sind „Gedanken

und Vorstellungen, deren höchste Gattung nicht die Zeit sein kann, und da auch die Zeit nicht kann empfunden werden, so kann sie nicht die reine sinnliche Anschauung oder die Form des inneren Sinnes sein" (127). Auf den Streit mit Kant können wir hier noch nicht eingehen; wenden wir uns daher, unserer Ansage entsprechend, zu Tiedemann.

Dietrich Tiedemann, der uns vornehmlich als Philosophiehistoriker bekannt zu sein pflegt, hat in seinem nicht gerade langen Leben (geb. 3. April 1748, gest. 23. Mai 1803) eine grosse Anzahl psychologischer Arbeiten veröffentlicht. Schon als Professor der alten Sprachen am Collegium Carolineum zu Cassel schrieb er sein Hauptwerk, die „Untersuchungen über den Menschen."[1]) In seiner späteren Stellung als ordentlicher Professor der Philosophie und der griechischen Sprache an der Universität Marburg publizierte er eine Reihe von Aufsätzen, die in verschiedenen Zeitschriften verstreut sich finden[2]), und nach seinem Tode erschien ein „Handbuch der Psychologie" (1804) aus seinem Nachlass. Da das „Handbuch" sich überall und ausführlich mit Kant und Fichte auseinandersetzt, werden wir es erst in einem späteren Zusammenhange würdigen können; nur so viel sei bereits jetzt gesagt, dass es die Spuren der alten Psychologie mehrfach zeigt, z. B. in Analysen der Langenweile und Ruhmbegierde, und in der versuchten Trennung des Thatsächlichen und Hypothetischen Jakobs Einfluss verrät. Für unseren gegenwärtigen Bericht sind die „Untersuchungen" die Hauptquelle. In ihnen giebt sich Tiedemann als Gegner des rohen Materialismus. Was ihm vor allem am Herzen liegt, ist ein überzeugender Nachweis dafür, dass nicht die „Organisation in uns" denkt, sondern ein von der Organisation verschiedenes Wesen, das die Kraft zu denken besitzt (II, 101). Aber dies Wesen dürfen wir nicht für unausgedehnt halten, weil wir sonst den Verkehr zwischen Seele und Leib nicht verstehen (111) und die individuelle Verschiedenheit der Seelen nicht fassen können (113). Wäre ferner die Seele einfach, so müsste sie notwendig an einem einzigen unteilbaren

---

[1]) 2 Teile, Leipzig, 1777. Der 3. Teil ebenda 1778.

[2]) Die wichtigsten sind: Aphorismen über die Empfindnisse, Deutsches Mus., 1777, II, 505—519. Über die Seelenwanderung, ebda., 248—267. Über das Angenehme und Unangenehme im menschlichen Leben, Gött. Mag., 1783, Stück 2. Theorie der Gefühle, Kosmopolit, Apr. 1798, S. 330—346. Über Grundzüge des Genies, Berl. Arch. der Zeit, Febr. 1799, Stück 11.

Punkte des Gehirns empfinden; das aber widerspricht aller anatomischen Erfahrung (114) — und schliesslich müsste doch auch dieser Punkt irgend eine Ausdehnung besitzen. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass das ausgedehnte solide Wesen, das in uns denkt, aus mehreren, wirklich von einander verschiedenen und heterogenen Teilen besteht; vielmehr hält es Tiedemann ganz so wie Creuz für seine Pflicht, vor dieser Irrlehre zu warnen. Auch erkennt er die Schwierigkeiten an, die jede Lokalisation des Psychischen im Gehirn findet. Die Aufhebung dieser Schwierigkeiten erwartet er von der Zukunft. Erfreut uns schon diese den Aufklärern sonst nicht eigene Bescheidenheit, so können wir uns noch mehr mit den Ratschlägen einverstanden erklären, die Tiedemann für die Weiterarbeit giebt. Sie sind es wert, in ihrer ganzen Ausdehnung hergesetzt zu werden. „Der einzige Weg, etwas, ich will nicht sagen völlig bestimmtes, sondern nur etwas bestimmteres zu finden, wäre, alle bisher darüber aufgezeichneten Beobachtungen ohne alle vorgefasste Meinungen nach den strengsten Regeln der Logik zu vergleichen . . : und dann durch neue eigene Beobachtungen die Lücken zu ergänzen. Allein auch dadurch würde man vielleicht nicht zu einer völlig genugthuenden Antwort der vorgelegten Frage gelangen, weil die verschiedenen Teile des Gehirns zu fein in einander verwebt und auch die entferntesten zu genau mit einander verbunden sind, als dass man alle Zweifel auflösen, alle widersprechende Erfahrungen in einen gemeinschaftlichen Punkt vereinigen und in jedem Falle bestimmen könnte, inwiefern ein Teil durch unmittelbare Verletzung oder durch Sympathie leidet, was die Verletzung jeden Teiles zur Beschädigung gewisser Seelenfähigkeiten beiträgt, und ob die Hemmung des Denkens in jedem Falle unmittelbar aus der Verletzung dieses, oder mittelbar aus der Verletzung jenes Teiles im Gehirn, durch diesen entsteht.“ (147/8.)

Die gleiche Klarheit der Einsicht bewährt unser Philosoph gegenüber den Grundbegriffen der Psychologie. Zwei Extreme seien zu vermeiden: das Demonstrieren aus abstrakten Begriffen und das einfache Anhäufen nichtssagender Thatsachen. Das, was die Seelenkunde zur Wissenschaft macht, „ist die Aufnehmung der Ursache von den Erfahrungen und die Erklärung der zusammengesetzten Seelenwirkungen durch die einfachen.“ (I, XXI.) Es kommt darauf an, „dass wir die deutlichen Begriffe von Seelenwirkungen, die wir haben, analysieren und

durch die Chymie der Abstraktion auf einfache Bestandteile zurückführen können". (S. XXII.) Mit dem Wort „Chymie der Abstraktion" ist der Geist der damaligen Analyse aufs glücklichste gekennzeichnet. Aber auch Tiedemann hat erfahren müssen, dass es leichter ist richtige Grundsätze aufzustellen als sie zu befolgen. Sein Versuch, alle Seelenthätigkeiten aus der Vorstellungskraft abzuleiten ist nicht nur wegen der sachlichen Schwierigkeiten, sondern auch aus Mängeln der Zergliederung misslungen. Denn es fördert unsere Erkenntnis nicht, wenn aller Orten uns gesagt wird, die Natur des vorstellenden Vermögens bringe es mit sich, dass . . . . Tiedemann unterscheidet zunächst (I, 54 f.) das Bewusstsein, dass wir an eine gewisse bestimmte Sache denken, eine gewisse bestimmte Modifikation erfahren, und das Selbstbewusstsein, das in zwei Grade zerlegt werden könne. Der niedrigste ist der, dass man bloss weiss, man existiert, ohne zu wissen, in welchen Umständen, in welcher Lage des Körpers, in welchem Zustand der Seele man sich befinde. Der andere Grad des Bewusstseins seiner Existenz ist der, wenn man auch genau weiss, dass man so und nicht anders ist, dass dieses oder jenes ausser uns vorgeht, dass unser Körper in dieser oder jener Lage sich befindet, mit einem Worte, dass man in einem bestimmten Zustande existiert. (I, 57 und 61.) Diese wichtige Unterscheidung verschwimmt aber wieder innerhalb der Regeln, die der Philosoph über die Grade des Bewusstseins aufstellt. (I, 70.)

Was sonst über die Vorstellungsthätigkeit gesagt wird, ermuntert nicht zur Wiedergabe; der wertvollste Gedanke, die Begriffsbestimmung des Verstandes aus einer Theorie der Urteile zu gewinnen, gehört in die Logik. Durchaus nach Wolffs Muster soll auch die höchste Gefühlsthätigkeit aus dem Vorstellungsvermögen abgeleitet werden. Durch Gewohnheit, Übung und andere Ursachen werden gewisse Gegenstände von Vorstellungen und gewisse Vorstellungen der Seele so unentbehrlich, dass sie ihnen ohne Aufhören nachjagt; dies macht den Charakter einer Leidenschaft aus, die folglich ein habituelles Bestreben nach gewissen Ideen und Empfindungen ist. Wenn dieses Bestreben den höchsten Grad erreicht und die Seele durch seine Heftigkeit in Unordnung bringt, so heisst es ein Affekt. Ähnlich entsteht das Wollen. Die angenehmen und unangenehmen sinnlichen Empfindungen, „die bürgerlichen Bedürfnisse, und die verschiedenen Situationen der Seele" geben ihr manchmal unangenehme Gedanken, die sie zu entfernen, oder angenehme, denen sie sich mehr zu nähern strebt; dies Bestreben nennt man einen Entschluss, einen Vorsatz, eine Wollung. Das Wollen ist folglich weiter nichts, als ein Bestreben der Seele, gewisse Vorstellungen lebhafter zu machen und andere zu entfernen.

Dass sich bei Tiedemann Erörterungen über halbmedizinische Fragen finden würden, sollte man kaum annehmen, da weder Bildungs-

gang noch Stellung des Mannes dazu einen Anlass geben. Und doch widmet er den „Verrückungen“ einen über hundert Seiten umfassenden Abschnitt seiner „Untersuchungen“. Nach ihm besteht die „Verrückung“, wir würden sagen: psychische Alienation, im allgemeinen darin, dass gewisse sehr offenbare und nach den durchgängigen Erfahrungen festgesetzte Empfindungsarten unverbesserlich verfälscht und gewisse sichtbar unschickliche Ideen mit einander verbunden werden (III, 304). Jede Abweichung von der Norm wurzelt in einem Fehler der Einbildungskraft (III, 308); sie braucht keineswegs positive Seelenkräfte zu schwächen oder zu zerstören, sondern bloss ihnen neue Richtungen und ungewöhnliche Äusserungen anzuweisen (III, 334). Von hier ab verliert sich Tiedemanns Untersuchung ins einzelne, in eine spezielle Psychopathologie, deren Aufstellungen nichts für unsere Zwecke bemerkenswertes enthalten. Welchen Erfolg er sich von seinem Unternehmen verspricht, darüber belehrt uns die Einleitung zum dritten Bande. (S. VIII f.) „Die verschiedenen Arten der Verrückungen sind von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht, und von den Physiologen hauptsächlich nur in Rücksicht auf die Heil-Methode betrachtet worden. Dennoch haben die Ärzte gelegentlich auch hierüber manche wichtige Bemerkung gemacht. Diese habe ich unter einen Gesichtspunkt zu stellen und dabei das noch zu beobachtende zu bemerken mich bemühet. Dass diese Materie nicht eine der unwichtigsten und an neuen Bemerkungen nicht am wenigsten reiche ist, darf ich ohne Eitelkeit sagen.“ — Nicht minder wichtig erscheint dem Philosophen die damals so ausgiebig erörterte Frage nach den Seelen der Tiere. Er lehnt ziemlich energisch die von anderer Seite behauptete Gleichberechtigung der Tiere ab. Um es kurz zu machen, seien die Hauptpunkte einfach aufgezählt. Tiere und Menschen haben gleichermassen Empfindung; aber erstens keine übereinstimmenden Empfindungen von denselben Gegenständen. Das Heu macht ohne Zweifel auf die Zunge des Pferdes einen andern Eindruck als auf die eines Menschen. Zweitens: die Empfindungen der Substanzen scheinen bei den Tieren nicht so zusammengesetzt zu sein wie bei den Menschen. Drittens: die Tiere trennen die Empfindungen, die von einem einzigen Gegenstande herkommen, nicht von einander, sondern sie empfinden das Ganze verwirrt und vermischt. Hieraus folgt unmittelbar, dass die Tiere die Eigenschaften und Beschaffenheiten von den „Subjekten“ in ihrer Vorstellung nicht trennen können und nicht zu abstrahieren vermögen; denn zum Abstrahieren wird unumgänglich erfordert, dass man die Teile und Eigenschaften eines zusammengesetzten Gegenstandes, jede für sich besonders empfinde, jede sich besonders vorstelle, und Eigenschaften von ihren Subjekten trennt. Daher können auch die Tiere keine allgemeinen Ideen bilden. „Nach diesen Betrachtungen wird man nun die Streit-Frage, ob die Tiere Vernunft haben? leicht verneinend zu beantworten im Stande

sein. Denn wenn es wahr ist, dass sie nicht urteilen und keine Vernunft-Schlüsse machen, so muss es auch wahr sein, dass sie keine Vernunft haben, und wenn es wahr ist, dass sie die Fähigkeit zu urteilen und zu schliessen nicht besitzen, so muss es auch wahr sein, dass sie der Vernunft nicht fähig sind." (I, 328—375.)

Der dritte Vertreter der hier behandelten Gruppe, der Theolog Franz Volkmar Reinhard (1753—1812), ist deshalb heranzuziehen, weil er ein viel gelesener Schriftsteller und einflussreicher Lehrer — beispielsweise der Lehrer Schulzes, Krugs und Pölitzens — war. Ausser kleineren psychologischen Versuchen[1]) aus den Jahren 1782 und 1786 hat er im ersten Bande seines Systems der christlichen Moral eine Übersicht über das Seelenleben veröffentlicht, die gerade durch ihre Unselbständigkeit den klarsten Einblick in die Durchschnittsauffassung gewährt. Ist es nicht äusserst belehrend, dass in der ersten Auflage von 1788, der wir folgen werden, der eigentliche Stoff unter die zwei Klassen: Erkenntnisvermögen und Willen, in den folgenden Ausgaben aber unter drei Gruppen: Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen verteilt wird? Muss es uns nicht nachdenklich stimmen, dass in einem theologischen Lehrbuch des genannten Jahres vornehmlich Crusius, Feder, Prémontval, die Engländer und Helvetius genannt werden?

Doch abgesehen hiervon zeigt uns Reinhards Werk, in welcher Weise damals die Ergebnisse der Psychologie mit dem christlichen Glauben in Einklang gebracht wurden. Gleich zu Anfang (XVII) wird präludierend das Hauptthema angeschlagen: der Grundtrieb des Menschen nach Vollkommenheit. Alle Geschöpfe Gottes sind zu Zwecken da und mit entsprechenden Kräften ausgestattet; mit den ihm eigenen Vermögen strebt auch der Mensch seiner Bestimmung zu. „Was also ein wahres Mittel zur Erreichung der Absicht werden kann, auf welche das ganze Triebwerk eines Geschöpfes gerichtet ist, das ist demselben gut, das stimmt mit seinen Neigungen überein." (62.) Natürlich folgert Reinhard hieraus nicht den unbeschränkten Individualismus, die Gleichberechtigung der Verbrechernatur mit der milden Sanftmut des Brahmanen — aber anderseits will er auch die Affekte nicht

[1]) Die in Predigten verstreuten Bemerkungen zur Psychologie sind von Pölitz gesammelt und herausgegeben worden.

verdammen, so lange sie den freien Gebrauch der Vernunft gestatten (131). Ist nun ein Geschöpf alles das geworden, wozu es bestimmt ist, so hat es die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit erlangt. Da die Philosophie nachweise, dass der Mensch zu wachsender Ähnlichkeit mit Gott angelegt ist, dass alle seine Triebe aus der gemeinschaftlichen Quelle des Vollkommenheitstriebes fliessen, so wird sie zu einer Bestätigung der Lehre Jesu, denn diese „dringt in allen ihren Forderungen auf wahre Vollkommenheit, auf Ähnlichkeit mit Gott, und will eben daher selbst das wichtigste Beförderungsmittel dieser Vollkommenheit sein" (65). Durch anhaltende Übung im Wahrnehmen[1]), Denken und Handeln nach der Lehre Jesu erlangt man Ideenverknüpfungen und Gedanken, die der Vollkommenheit sich nähern (125). Dass die hierauf verwendete Mühe nicht umsonst aufgeboten ist, wird durch das Gefühl der Identität bewiesen; denn dies lehrt uns, „dass die guten und schlimmen Folgen unseres gegenwärtigen Verhaltens selbst in das künftige Leben hinüberreichen" (32).

Was nicht unmittelbar in den hier gestifteten Zusammenhang von Psychologie und Religion gehört, hat geringe geschichtliche Bedeutung. Wir erwähnen Reinhards Anerkennung angeborener Individualkräfte (34) und die Einschränkung, dass die Moralphilosophie davon absehen und den Menschen nur *in abstracto* betrachten müsse; ferner die Behauptung, dass der Verstand „in uns selbst verschlossen" und der Wille die Ursache unserer Empfindungen, Neigungen, Begierden und Handlungen sei (57). Die Abhängigkeit der Seele vom Körper wird gebührend gewürdigt (105), aber doch dem Geiste Freiheit zugesprochen (110). —

Es erregt vielleicht Verwunderung, dass wir im Anschluss an Reinhard und andere Schulpsychologen auch von dem Aenesidemus-Schulze sprechen. Aber Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), der zuerst als Diakonus in Wittenberg, später als Professor in Helmstädt und Göttingen lebte, kommt für unseren Zusammenhang nur als Verfasser eines zweibändigen Grundrisses der philosophischen Wissenschaften (1788—90) in Betracht. Was

---

[1]) „Man entdeckt eine sehr merkwürdige Seite der Geschichte Christi, wenn man auf die Genauigkeit und Schärfe Achtung giebt, mit der Er äussere Gegenstände auffasste und übersah; und es wird sich in der Folge zeigen, dass sein Beispiel und seine Lehre alles enthalten, was diese Kraft unseres Geistes im allgemeinen zu einer wahren Vollkommenheit entwickeln kann" (41).

Schulze in allgemein-philosophischer Hinsicht durch seinen Skeptizismus und den Nachweis geleistet hat, dass Kant die auf Erscheinungen zu beschränkende Kategorie der Kausalität den Dingen an sich als Ursachen unserer Eindrücke beilegt, — dies können wir überhaupt nicht würdigen; für eine spätere Gelegenheit müssen wir jene Kritik aufsparen, die der „Aenesidemus“ (1792, S. 106) am Begriff der Seelenvermögen übt, und den in der „Psychischen Anthropologie“ (1816) vertretenen Standpunkt, der nur die Feststellung von Bewusstseinsthatsachen gestatten will.

In dem „Grundriss“ bewährt sich Schulze als Schüler Reinhards, Nachahmer Tetens' und Bewunderer Feders, zugleich auch als guter Kenner der geschichtlichen Entwickelung. Die Psychologie ist ihm der erste Teil der Philosophie, die sonst noch Metaphysik und Moral enthält (I, 12); in die Metaphysik gehören die Spekulationen über die Unsterblichkeit, die man wegen des göttlichen Ursprunges des Menschen erhoffen darf (II, 420), aber weder aus der unbekannten Natur des Einfachen noch aus dem vielleicht nur subjektiven Gesetz der Stätigkeit zu beweisen vermag (415/6). Die Erfahrungsseelenlehre beginnt mit allgemeinen Betrachtungen über die Natur des Menschen und handelt dann von den Seelenkräften und den Gesetzen ihrer Wirksamkeit. Bezeichnender Weise mischt sich hierunter auch eine „Kritik“ der Sinne und des Verstandes sowie eine Untersuchung über die Realität der menschlichen Erkenntnis. Die erkenntnistheoretische Grundfrage aber wird leichthin abgethan: „das Gefühl nötigt uns, eine objektive Körperwelt anzunehmen, und will man dieses Gefühl für Täuschung ausgeben, so kann man auch das nicht stärkere Gefühl von unserer Existenz und vom Dasein der Vorstellungen in uns für Täuschung ausgeben.“ (I, 23.) Und wie finden wir uns? Als ein einheitliches und substantiales Wesen, das in natürlicher Verbindung mit dem Leibe steht. Nach den Lehren der Erfahrung ist jede Veränderung der Seele mit einer Veränderung des Gehirns verbunden, doch hinterlässt der physische Vorgang keine Spur, sondern bloss eine „Leichtigkeit“ auf diese oder jene Art verändert zu werden (61—63).

Die Einheitlichkeit der Seele, die ja keine Einfachheit zu sein braucht, würde sich mit einer Mehrheit von Grundkräften allenfalls vertragen, doch scheint es, „dass man sowohl wegen der Mitwirksamkeit der für verschieden gehaltenen Kräfte bei vielen Thätigkeiten der Seele als auch wegen der Identität der all-

gemeinen Gesetze, welche die Seele bei allen ihren Äusserungen zu befolgen hat, und endlich auch wegen der sonstigen Einrichtung der Natur, die in ihrem Innern so einfach ist, nicht eben befugt sei, mehrere und verschiedene Grundkräfte im Menschen anzunehmen." (72.) Es giebt also z. B. keine angeborenen Neigungen, kein vom Verstande unabhängiges Prinzip des Wollens, keinen von der Vernunft und den Erfahrungen losgelösten moralischen Sinn. (283 ff.) Alle Triebe, mit Ausnahme der halb mechanischen Instinkte der Neugeborenen, setzen Ideen voraus, und selbst diese Ideen sind nicht angeboren! Ganz unphilosophisch wäre es, wollte man die von der Sprache besonders benannten Neigungen für eigene Kräfte der Seele halten, denn insgesamt lassen sie sich auf das Streben nach Vollkommenheit zurückführen (342). — Der gleiche Massstab ist an die Klassifikationen anzulegen, die Schulze innerhalb des Vorstellungsbezirkes vornimmt. Sie bieten wenig Neues. Der Phantasie sollen zugehören die Bilder abwesender Gegenstände, die selbstgeschaffenen bildlichen Ideale, die Abstrakta und die ehemaligen Vorstellungen des inneren Sinnes, insofern sie bildlich sind. (94.) Beim Gedächtnis ist des Philosophen Vermutung zu nennen, „dass vielleicht nicht eine der dagewesenen Vorstellungen und Kenntnisse gänzlich verloren gehe" (111), für die Begriffsbestimmung der Vernunft ist charakteristisch, dass das Absondern, Vergleichen und Beziehen als eine Erweiterung der Erkenntnis über die Vorstellungen der Sinne und der Phantasie hinaus aufgefasst (119 f.) zugleich aber die Subjektivität der Vernunfterkenntnis betont wird (213). Als Assoziationgesetze gelten: Ähnlichkeit, Kontrast, Gleichzeitigkeit und Ordnung (d. h. ein Nacheinander, wie beim auswendig Lernen), und ihre Bewertung sowie Erklärung gestaltet sich ganz und gar nach dem Muster von Tetens. (100 ff.)

Von dem Erkenntnisvermögen ist der Wille, das Vermögen der Seele, nach ihren Vorstellungen thätig zu sein, völlig abhängig (280 vgl. 386). Indessen darf man die Äusserungen der Thätigkeitskraft nicht nach der Verschiedenheit der sinnlichen und vernünftigen Erkenntnis einteilen[1]), sondern darnach, ob sie

[1]) In der Begründung heisst es, dass die vernunftgeborenen Wünsche und Handlungen nicht allezeit denjenigen vorzuziehen seien, die aus sinnlichen Vorstellungen entstehen; aber der damals originelle und fruchtbare Gedanke wird nicht weiter verfolgt. Überhaupt leidet Schulzes Grundriss unter der Kürze und Härte der Darstellung.

nur als Mittel zu Zwecken oder selbst als Zweck dienen. Man vermag im allgemeinen die Umstände anzugeben, die Einfluss auf den menschlichen Willen haben (351), aber man ist nicht im stande, „bei jedem einzelnen gegebenen Charakter die Ursachen alle genau zu finden, die ihn auf diese und auf keine andere Art bestimmten“ (378).

Von den weniger bedeutenden Schulpsychologen hat sich der eine Teil hauptsächlich mit der Einteilung der psychischen Funktionen, der andere mit der Frage nach Wesen und Unsterblichkeit der Seele beschäftigt. Zu den ersteren gehört Johann Heinrich Pape mit seiner überaus dürftigen „Erörterung der Begriffe von dem Verstande und von dem Willen des Menschen“ (1751). Auch Hippel scheint sich mit seinen Anschauungen über die Seelenvermögen an Wolff angeschlossen zu haben: man lese etwa den Anfang der „Lebensläufe“ (in Ottingens Jubel-Ausgabe von 1878 z. B. S. 13) und vergleiche damit, was Hamann an Herder (VII, 67) schreibt und Kant in der Allg. Litt. Ztg. 1797 (II, 16) erklärt. Wichtiger und ausgreifender sind die Betrachtungen von Schütz.

Christian Gottfried Schütz (1747—1815) hat Bonnets *Essai analytique* 1770 übersetzt und mit eigenen Bemerkungen von Wert begleitet. Als psychologisches Verfahren empfiehlt Schütz die Analyse mit nachfolgender Synthese (269, 273.) „Man muss die Erscheinungen der Seele lieber mit allen ihren Nebenumständen anmerken, als sie aus dem Zusammenhang reissen, wo sie öfters ein ganz anderes Ansehen bekommen . . . Man muss selbst Kleinigkeiten und zufällige Äusserungen, so geringe sie auch scheinen, nicht übergehen“ (265). Im einzelnen verlangt er dann Untersuchungen über den Ursprung der Fähigkeiten und Neigungen in den Kindern, ferner eine genauere Erforschung verschiedener ausserordentlicher Seelenzustände, z. B. der Raserei, der Visionen, des Nachtwandelns, „welche man nicht so genau observiert hat, als es zum Vorteil der Seelenlehre erwünscht wäre.“ Unser Autor hebt ferner drei Hauptschwierigkeiten der Psychologie hervor. Einige rühren von der Seele selbst her, insofern sie sich selbst beschauen, ihre Denkungskräfte mit sich selbst beschäftigen soll; denn ihre natürliche Richtung führt sie mehr auf das, was ausser ihr ist. „Andere sind aus der Seele, insofern sie das Objekt der Betrachtung ist, herzuleiten; und noch andere erwachsen endlich aus der Art und Weise, welche man bei diesen Untersuchungen befolget.“ (192.) In der ersten Klasse sind ferner drei Hauptfälle zu unterscheiden. Vor allem hinderlich ist die erstaunliche Geschwindigkeit in der Folge der Vorstellungen

(197)[1]). Ferner ermüdet unser Verstand sehr bald, wenn die Einbildungskraft seine Arbeit nicht unterstützt, und nirgends kommen gleichwohl ihre Dienste ungelegener als in der Psychologie (193). Die letzte Ursache endlich, warum der Seele, insofern sie das betrachtende Subjekt ist, die Kenntnis von sich selbst so schwer wird, liegt in den dunklen Vorstellungen, welche bisweilen ganz über die klaren herrschen und verursachen, dass die Seele eine Zeit lang das Bewusstsein ihrer selbst verliert (tiefer Schlaf, Ohnmacht). Daher entstehen manche Zustände, die der Beobachtung der Seele gänzlich entgehen (198).

Ein zweiter Hauptpunkt für Schütz ist das Problem der seelischen Kräfte. Er meint, man gewinne durch die sehr bequeme Erklärungsart der Seelenvermögen am Ende nichts weiter als dass man Namen vervielfältigt und umtauscht (202), und fordert, man solle die sogenannten Vermögen nicht bloss jedes für sich, sondern sie insgesamt, in ihren gegenseitigen Zusammenhängen beobachten (267). „Ob nun gleich diejenigen, welche diese Einteilung erfanden, wohl wussten, dass die Denkungskraft der Seele eine einzige sei; ob sie gleich mehr die Absicht haben mochten, die verschiedenen Objekte, welche sich die Seele vorstellen kann, und das Verhältnis der Denkungskraft dagegen anzugeben, als die Seelenkräfte selbst zu klassifizieren, so hat doch der Schein des Systems viele betrogen, sich einzubilden, als ob sie dadurch der Erklärung der Seele näher kämen, da doch weiter nichts als verschiedene Namen erdacht wurden, um die Gegenstände, welche sich die Seele vorstellt, nicht immer nennen zu dürfen.“ Damit macht Schütz Front gegen eine häufig geübte Methode. Naturgemäss fragt er sich nun, wie man die Seelenkräfte einteilen könne ohne auf die Objekte derselben zu sehen und unterscheidet in dieser Absicht an der Seele erstens die Grösse des Geistes, „wohin ich sowohl den *esprit grand* als auch den *esprit étendu* des Helvetius rechne“, zweitens die Stärke des Geistes, *esprit fort,* und drittens die Behendigkeit der Denkungskraft, „welche die Lateiner *celeritatem ingenii* nannten“. (280.) Seine Definitionen lauten: Die Grösse des Geistes ist nichts andres als das Vermögen, viele und grosse Vorstellungen bei einander zu haben (281); die Stärke des Geistes besteht in der Fertigkeit, sich mit Objekten lange anhaltend und dergestalt zu beschäftigen, dass man alle Seelenkräfte auf sie konzentriere (284); die Fähigkeit endlich, in dem Verfolgen der Ideen sich nicht lange aufzuhalten, sondern sie schnell aus einander

---

[1]) Vgl. auch S. 203: „Nicht allein aber die wunderbare Zusammensetzung aller Eigenschaften und Zufälligkeiten der Seele, sondern auch die geschwinde Abwechselung der letzteren verursacht dem Beobachter grosse Schwierigkeiten. Die Seele gleicht einem schnell fliessenden Strome, der sich immer gleich zu bleiben scheint und doch immer verändert wird.“

zu entwickeln, ist die Geschwindigkeit oder das Feuer des Geistes. (286.)

Zu den philosophischen Psychologen, die im Sinne der Tradition und der Zunft vom Wesen der Seele handeln, leiten über August Hennings und Johann Joachim Spalding. August Adolf Friedrich Hennings, während seines langen Lebens (1746—1826) in verschiedenen dänischen Regierungsämtern thätig, hat ausser zahlreichen allgemein philosophischen Schriften (z. B. Philosophische Versuche 1780) eine Abhandlung „Über die Vernunft“ (Berlin 1778) veröffentlicht, in welcher er die höchste Gabe und das köstliche Vorrecht des Menschen in begeisterten Worten preist. Der Berliner Oberkonsistorialrat Spalding (1714—1804) hat mit seinem mild-rationalistischen Buch „Die Bestimmung des Menschen“, das von 1748 bis 1794 dreizehn Auflagen erlebte, nachweislich auf die Haltung der popularistischen Psychologen gewirkt. Spalding erinnert uns an Henry Drummond; die Bestimmung des Menschen besteht nach ihm in der werkthätigen Liebe, und der Zweck des Lebens liegt in dem Schöpfer und Vater aller Dinge.

Zunächst sei des bekannten Abraham Gotthelf Kästner (1719 bis 1800) gedacht, weil seine vermischten Schriften (Ausgabe von 1783, vgl. das Neue Hamb. Mag. 1767, Stück 9 bes. S. 229) einen Wolffisch angelegten Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele enthalten: „Wesen, die fähig sind, Begriffe von Gott zu haben, sind unsterblich.“ Alsdann erwähnen wir den schlesischen Arzt Balthasar Ludwig Tralles (1708—1797), der in seiner *Commentatio de machina et anima humana* (1748) gegen den „Maschinenmann“ Lamettries wütete. Lamettrie hatte gelehrt, dass die Tiere bildungsfähig genug wären, um sich der menschlichen Natur zu nähern; darauf antwortet Tralles, dass gewiss niemand dem Maschinenmenschen das Scepter in dem neu zu begründenden Affenstaat streitig machen werde; dass aber selbst in der besten Welt redende Tiere nicht existierten und jedenfalls keine Tiere, die Geometrie verstünden. Über solche spöttischen Bemerkungen, Berufung auf Wolffs Psychologie und Anrufung des göttlichen Willens kommt jedoch Tralles nicht hinaus. Ja, in anderem Zusammenhange[1]) versteigt sich der Herr Hofmedicus sogar zu der Bemerkung: „Ob nun aber auch schon das Gehirne und die Nerven gleichsam das Band ausmachen, durch welches Leib und Seele in dieser Welt mit einander verbunden und vereinigt sind, so ist es doch auch gewiss, dass besonders gelehrte Leute oft denken und scharf denken, ohne alle Beihülfe der Sinnen und Mitarbeit des Gehirns.“ — Von dem Beweis für die Immaterialität der Seele und der Beurteilung, die ein Hallischer

[1]) Tralles, (Zwei Schriften über die Seele) Gedanken über das Dasein, die Immaterialität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. (Selbstübersetzung aus dem Lateinischen.) Breslau, 1776, S. 48.

Medizinprofessor namens Kemme ihm angedeihen liess, werden wir an anderer Stelle hören.

Zum Schluss haben wir uns mit einem wunderlichen Kauz zu beschäftigen, einem Duisburger Professor der Medizin, namens Johann Gottlob Leidenfrost (1715—1794). Er hat gegen die prästabilierte Harmonie geschrieben und gegen die *fabula Cartesiana, cerebrum esse sensorium commune,* vor allem aber hat er ein seltsames „Bekenntnis seiner Erfahrungen, die er über den menschlichen Geist gemacht zu haben meint" in lateinischer (1793) und deutscher (1794) Sprache herausgegeben. Wenn wir alles das weglassen, was auch sonst in jener Zeit geglaubt wurde, und nur die eigentümlichen Ansichten des Verfassers herausheben, so können wir den Inhalt des Buches auf folgende Punkte einschränken. Die Quelle aller Kenntnis und das Wesen der Vernunft ist Zählen. Der Geist steht nicht mit dem Leibe, sondern nur mit den immateriellen Kräften desselben in Verbindung. Die erste Empfindung jedes Menschen ist das Gefühl seines Körpers oder das (beim ersten Atemzug beginnende) Lebensgefühl, als dessen Gehülfen Geschmack und Geruch auftreten. Jede aufmerksame Empfindung ist ein Zählen; beim Fühlen z. B. ein Zählen des grösseren oder geringeren Widerstandes. Aus den Empfindungen entstehen sinnliche Begriffe, unter denen es „negative Bilder" giebt, die nirgends existieren als nur im Geiste. „Die negativen Bilder sind nicht Begriffe von nichts, sondern von Dingen, die noch weniger als nichts sind. Sie können daher wie die negativen Grössen in der Algebra auf positive Schlüsse führen."[1]) Auch die intellektuellen Begriffe, die uns das Wesen der Dinge kennen lehren, sind negativ oder positiv: negativ ist beispielsweise der nicht angeborene, aber vom Kinde zu allererst gebildete Begriff des Raumes. Sehr schwer gelangt der Mensch zum Begriffe seiner selbst. Solche Begriffe drücken sich in Zeichen und besonders in denen der Sprache aus. „Durch die Zeichen kann nicht nur andern eine Wissenschaft mitgeteilt, sondern auch ihr Wille gelenkt werden, wiewohl die Zeichen keine physische oder körperliche Wirkung haben. Daher sind die Betrügereien und lügenhafte magische Künste entstanden, wobei den Zeichen eine Kraft und Wirksamkeit zugeschrieben wurde, die sie nicht haben." Das Denken ähnelt der Regel de tri, enthält positive und negative Urteile, verbindet Urteile nach der Ähnlichkeit zu Schlüssen und ist überhaupt ein Zählen; es wird ergänzt durch ein Vermögen, ohne Zählen zu Begriffen zu gelangen, nämlich durch die anschauliche Erkenntnis oder Offenbarung. „Die anschauliche Erkenntnis entsteht bloss im Geiste, ohne Hülfe der äusseren Sinne, ohne dass eine schlussförmliche Berechnung vorhergeht, und zwar plötzlich." Aus ihr weiss der Mensch, dass etwas Unkörperliches in ihm ist.

---

[1]) Die Zitate entnehme ich dem sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis.

Die nunmehr im Buche folgenden physikalischen Auseinandersetzungen und die späteren Betrachtungen über das Leben nach dem Tode übergehen wir, obwohl sie originell genug sind. So bleiben nur noch wenige Punkte für uns übrig. Die Freiheit des Geistes folgert Leidenfrost aus der Thatsache, dass der Geist irren kann, die vermeintliche Irrlehre, dass das Gehirn Sitz des Geistes und gemeinschaftliches Sinneswerkzeug sei, widerlegt er mit folgenden Gründen. Erstens kann die Seele keinen Platz einnehmen; zweitens ist das Hirnmark nicht aus Fibern zusammengesetzt, sondern ein breiartiges Wesen, das sich täglich erneuert und mit einem Lebensgeist begabt ist; drittens trägt das Gehirn zur Empfindung nicht mehr bei als die Wirbel an der Geige zur Erzeugung eines Tones beitragen. — Die Affekte entstehen nicht aus verworrenen Vorstellungen, sondern teils aus einer Disposition des Körpers teils aus der Anlage des Geistes.

b) Empirische Psychologie.

Wenn es erlaubt war, mit dem Worte rationale Psychologie jene Lehrschriften zu bezeichnen, die dem Begriff und den höheren Kräften der Seele ihre Teilnahme nicht versagen, so dürfen wir unter empirischer Schulpsychologie verstehen die Beschäftigung mit den Thatsachen im antimaterialistischen Sinn und zu wissenschaftlichen Zwecken. Bei den Popularpsychologen fehlt die rücksichtlose Abwendung vom Materialismus und die Absicht, vor allem der Wissenschaft zu dienen. Selbstverständlich gehen die Dinge in einander über, und man wird oft schwanken können, wie man diesen oder jenen einreiht, aber der Unterschied selber kann wohl als begründet angesehen werden. Die empirische Schulpsychologie ist namentlich an der Berliner Akademie vertreten gewesen: von den Akademikern erzähle ich zunächst.

Welcher Abstand trennt doch die Tagesberühmtheit von der Unsterblichkeit! Fünfzig Jahre hindurch galt Samuel Formey für *„le grand ressort de l'Académie de Prusse“*, sechzig Jahre hindurch schrieb er Bücher,[1]) die samt und sonders gern gekauft und in denen jede Seite ihm mit einem Dukaten honoriert wurde — und was ist von all dieser papiernen Herrlichkeit, von seinen

[1]) Von seinen Schriften sind die für uns wichtigsten: *Medulla Wolfiana*, 1746; *La belle Wolfienne*, 1752—1760; *Essai sur les songes*, 1746 (teilweise verdeutscht im Neuen Hamb. Mag. 1777, Stück 108); *Mélanges philos.*, 1754; *Nouvelles considérations sur l'union des deux substances dans l'homme*, 1764; zahlreiche Abhandlungen in den *Mém. de l'Acad.*

600 Bänden, von seinen 25000 Briefen übrig geblieben? Die Zahlen, die hier stehen, beruhen nicht etwa auf einem Irrtum. Der Mann hat in der That, neben einer selbst für uns erschreckend grossen Zahl stark begehrter Kritiken, gegen 600 Bücher produziert, teils weil er sich nur in der Arbeit glücklich fühlte teils *„pour donner un peu d'aisance à ses enfants"*. Ausserdem führte er den grössten Briefwechsel, der seit Leibniz in Deutschland bekannt war. Und gegen Ende seines Lebens machte er noch einen Geniestreich: er gab — unfähig zu schaffen und gleicherweise unfähig zu ruhen — selber seine *„Oeuvres posthumes"* heraus.

Das Leben dieses arbeitswütigen Philosophen ist trotz seiner Ausdehnung (1711—1797) zu einem innerlichen Abschluss nicht gelangt. Die leidige Vielschreiberei[1]) hat Formey verhindert, seine Gedanken ausreifen zu lassen. So stellt er sich uns in der Psychologie als Anhänger Wolffs dar; indessen erkennt er richtig, dass nur das „Mark" der Wolffischen Philosophie Anspruch auf Dauer habe und ihre Methode nicht unfehlbar, sondern bloss äusserst nützlich sei (*Belle Wolfienne* 1760 III, 31). Seine schöne Wolffianerin hat das Verdienst, durch ihr französisches Gewand der deutschen Philosophie damals zu europäischem Einfluss verholfen zu haben, obwohl Crousaz in seinen *„Réflexions"* sie heftig angriff. Es ist eine Berlinerin namens *Espérance*, die an den Ufern der Spree und in den Charlottenburger Gärten spazieren geht. Sie denkt im Wolffischen Geiste über alle Dinge des Himmels und der Erden nach, ruft indessen in dem Leser keinen anderen Eindruck hervor als den, der sie schliesslich selber erfüllt haben muss, nämlich eine unendliche Langeweile.

In den kleineren psychologischen Schriften schliesst Formey sich nicht sklavisch an Wolff an. Mehr als einmal bekennt er seine Hochachtung vor Locke und vor der systemfreien Erfahrung als dem Ariadnefaden, um aus dem Labyrinth der Seele sich herauszufinden. (*Mém. de l'Acad.*, 1759, S. 367.) Alle Hauptentscheidungen jedoch fallen zu Wolffs Gunsten aus. Die Einbildungskraft ist nicht die Fähigkeit, Bilder zu formen und zu

---

[1]) Formey sagte einmal zu Bonnet, als er dessen Bücher exzerpierte: *„En lisant je réfléchis, et il me viendrait peut-être de quoi faire un livre à mon tour, si j'en avais le temps."* Da haben wir den Mann in zwei Worten: er würde bei nötiger Musse alle vorhandenen Bücher noch einmal geschrieben haben. Man vergleiche auch das *Avertissement* der *Belle Wolfienne*.

verbinden, sondern das Vermögen *„de reproduire fidèlement ou de représenter l'univers, semblable à la propriété qu'a le miroir de réfléchir tous les objets"*; die Willensfreiheit, ein Gefühl, wie das „Ich denke", erlaubt weder die Erklärung des Indifferentismus noch die des Determinismus oder gar Fatalismus; von den drei Hypothesen über die Verbindung zwischen Seele und Körper ist die Leibnizische die beste, wenngleich auch sie nicht ausreicht. Aber die Unsterblichkeit der Seele ist nicht beweisbar; sie ist wie der ewige Weltenfriede eine süsse Hoffnung. — In Tagesfragen hat Formey häufig, jedoch ohne Entschiedenheit eingegriffen. Den Pädagogen rät er Anschaulichkeit und wünscht zugleich, dass die allzustarken Eindrücke der sinnlichen Gegenstände gehemmt würden[1]); auch in Sachen der Physiognomik gelangt er zu keinem festen Für oder Gegen: das Gesicht eines Menschen enthalte zu viel Niederschläge aus verschiedenen Zeiten und Seelenbewegungen, es gleiche dem Boden in der Nähe eines Vulkanes, der mit mehreren Lavaschichten bedeckt ist.

Ebenso wie Formey gehörte zur französischen Kolonie und zum Kreise der Akademiker Ludwig von Beausobre (1730—1783). Er darf weder, wie es oft geschehen ist, mit seinem Vater Isaak noch mit seinem Bruder Karl Ludwig verwechselt werden. Er war nicht so bedeutend wie jener und nicht so witzig wie dieser; als er, durch Friedrichs Grossmut zum geistlichen Stande erzogen und in die Akademie aufgenommen, sich nicht genügend hervorthat, wurde er vom König nur noch *„le petit Beausobre"* genannt — *„afin de le mieux distinguer de son père"*. Immerhin besitzen seine psychologischen Monographien über den Enthusiasmus, den Wahnsinn[2]), die Träume, die Ahnungen[3]) u. s. w. einigen Wert, weil sie auf breiter Erfahrungsgrundlage ruhen: ist er doch nicht davor zurückgeschreckt, abnorme Zustände in sich selber künstlich hervorzurufen und dabei z. B. einen kaum glaublichen und ihm verderblichen Gebrauch vom Kaffee zu machen. Dass er keine grösseren Erfolge erzielte, liegt teils an der fieberhaften Unruhe, mit der er von einem Gegenstande zum anderen sprang, teils an seiner gar zu konzilianten Art, die ihn zu jedem entschiedenen Widerspruch unfähig machte. Er wollte Leibniz

---

[1]) Neues Hamb. Mag., 1775, Stück 95.

[2]) Deutsch im Neuen Hamb. Mag., 1770, Stück 42 und 45.

[3]) Deutsch im Neuen Hamb. Mag., 1771, Stück 54.

mit Locke vereinigen; die Seele, so lehrte er, ist eine die Welt vorstellende Kraft, aber sie ist durch ihre eigene Natur und durch den Körper beschränkt. Die Klarheit nämlich, mit der wir einzelne Teile des Alls vorstellen, hangt ab von der grösseren oder geringeren Entfernung des Körpers von diesen Teilen; ein anders beschaffener Leib also wird einen ganz andern Menschen zur Folge haben. Allein aus dieser Thatsache sind keine materialistischen Folgerungen zu ziehen — *„laissons aux paresseux le plaisir de croire que la nature de l'homme n'a rien de mystérieux!"* (*Mém. de l'Acad.* 1759 S. 399.) In einer wohl gelungenen Abhandlung[1]) verteidigt Beausobre die Existenz der dunklen Ideen mit der Eingeschränktheit der Seelenkraft, deren Äusserungen insgesamt in ihr leben, aber nicht gleichmässig bewusst. Gern spricht er von anderen Rätseln der Seele. So von der Geisteskrankheit. Sie kann in drei Formen auftreten, besteht aber immer in der Unfähigkeit eines Individuums, die Verknüpfung seiner Gedanken deutlich zu erkennen. Ferner der Traum *(songe)*. Er entspringt aus Empfindungen, an die sich ein Spiel der Einbildungskraft schliesst, und unterscheidet sich durch mehreres von der blossen Träumerei *(rêve)* der Tiere.

Beausobre hat mit diesen seinen Abhandlungen kein Glück gehabt, nicht zum wenigsten deshalb, weil Mérian, der in gleicher Richtung arbeitete und in der Akademie die erste Geige spielte, ihn gewissermassen erdrückte.[2]) Jean-Bernard Mérian, aus einem uralten Schweizer Geschlechte stammend, das Kriegshelden und berühmte Maler hervorgebracht hatte, wurde am 28. September 1723 geboren und starb erst nach der Schlacht von Jena. Durch Maupertuis kam er in die Berliner Akademie. Hier übte er, nach Formeys Tode ständiger Sekretar, den weitestgehenden Einfluss aus, nicht nur durch persönliche Beziehungen und die Ergebnisse eigener Studien, sondern auch durch die gewissenhaften Berichte über psychologische Arbeiten Anderer wie Garves, Lamberts, Herders. Von seinen eigenen Schriften zur Psychologie lässt sich nur schwer ein zutreffendes Bild entwerfen. Zu verschieden sind die Eigenschaften, die an ihnen hervortreten: bald dialektische Gewandtheit, bald tiefbohrende

---

[1]) Deutsch im Neuen Hamb. Mag. 1773 Stück 73 u. in Hissmanns Mag. f. d. Phil. 1782 V, 145 ff.

[2]) Alles Nötige findet man bei Bartholmèss, *Hist. de l' Acad. de Prusse*, II, 32—67. Das Werk ist mehrfach von uns benutzt.

Gründlichkeit, bald Freude an wissenschaftlicher Polemik, bald Beschränkung auf die Sache selber. Gemeinsam ist Mérians Aufsätzen nur das Ziel: die Seelenerkenntnis, und das Verfahren: die Empirie. Der Philosoph ist der Geschichtschreiber der Natur und vornehmlich der menschlichen; von ihrer Untersuchung soll er aufsteigen zur Metaphysik, zu der erhabenen und vorzüglichen Wissenschaft *„des idées fondamentales de la raison"*.

In der Psychologie findet Mérian die Prinzipien der Leibnizischen und der Lockeschen Schule vor und versucht sie zu ergänzen, indem er leugnet, dass das Empfinden auf das Vorstellen oder anderseits das Denken auf das Wahrnehmen zurückgeführt werden könne. Die Erfahrung lehre uns die Verschiedenheit der beiden Seelenthätigkeiten und zugleich die Einheit der Seele. Diese Seeleneinheit veranlasst unseren Philosophen zunächst zu einer Kritik des Cartesischen: Ich denke, an dessen Stelle ein: Ich habe gedacht treten soll. Denn wenn wir unser eigenes Denken beobachten wollen, ist es schon vergangen. Auch Locke und Wolff hätten sich Missverständnisse in der Lehre des Selbstbewusstseins zu Schulden kommen lassen, da sie ihren Theorien manche Thatsachen opferten. Die Erfahrung zeige vier Thatsachen: die Verschiedenheit unserer Ideen vom Bewusstsein unser selbst, die Passivität der Seele bei den Perzeptionen, die Verschiedenheit der Perzeptionen von einander und ihre gemeinschaftliche Gegenwart in demselben Subjekt. Die Erfahrung widerspreche ferner der Existenz von nicht apperzipierten Vorstellungen in der Seele. „Bisher habe ich die Seele für ein apperzipierendes Wesen und die Vorstellungen für apperzipierte Objekte gehalten, und der Ausdruck: in der Seele existieren, war ein Synonymum des Ausdruckes: von der Seele apperzipiert werden." Was man dunkle Ideen nennt, besteht in Wirklichkeit aus klaren Ideen, aus dem Gefühl eines Mangels weiterer Ideen und aus einer von klaren Ideen zusammengesetzten Vermutung, wodurch man diesen Mangel der Ideen zu ergänzen sucht; was man für verschiedene Grade der Klarheit einer Vorstellung hält, sind nichts weiter als mehrere mit demselben Modell verglichene Vorstellungen.[1]) — An diesen Auseinandersetzungen ist bemerkens-

---

[1]) *Sur l' apperception de sa propre existence. Mém. de l' Acad.*, 1749, S. 416 ff. Vgl. 442 ff. Deutsch in Hissmanns Mag. für die Philos. u. ihre Gesch., 1778, I, 89 ff.

wert, mit welcher Energie Mérian die Unmittelbarkeit des Bewusstseins und die Klarheit aller Vorstellungen verteidigt. Weniger entschieden ist seine Zergliederung des zusammengesetzten Gefühls der Sehnsucht. Die Sehnsucht gehöre weder zu den angenehmen noch zu den unangenehmen Gefühlen. Wie man sie einordne, sei übrigens nebensächlich, es komme lediglich darauf an, den Gemütszustand genau zu beschreiben. Drei Zeichen treten an der Sehnsucht hervor: die Vorstellung eines angenehmen Gegenstandes, die Unruhe, die durch seine Abwesenheit verursacht wird, und der Zug nach dem Objekte. Mehr als eine solche Analyse vermag nach Mérian die Psychologie nicht zu geben. Denn unsere ganze Wissenschaft beruht auf der inneren Erfahrung oder *apperception de soi.* Es hat z. B. gar keinen Sinn, die eigene Existenz umständlich beweisen zu wollen; das ist vielmehr Sache des unmittelbaren Gefühls. Und selbst die Frage nach der Willensfreiheit beruht im Grunde auf dem instinktiven Bewusstsein und bedarf bloss der richtigen Analyse zu ihrer Lösung. —

Innerhalb der hier zu schildernden Richtung erfreute sich des grössten Einflusses Johann Georg Sulzer,[1]) ein Schweizer, nicht nur der Geburt, sondern auch seiner Natur nach. Er stammte aus Winterthur, wo er am 16. Oktober 1720 als fünfundzwanzigstes Kind seines Vaters geboren war, und bezog bereits 1736 das „akademische Gymnasium“ zu Zürich. Nachdem er sich hier mit der Wolffischen Philosophie bekannt gemacht und sein theologisches Examen mit knapper Not bestanden hatte, wurde er erst Hofmeister in einem Züricher Hause, dann Vikar des Predigers zu Maschwanden unweit Knonau. In Maschwanden genoss er nicht nur die herrliche Natur, sondern erfreute sich auch eines anregenden Verkehrs: und Zeit seines Lebens hat er mit empfindsamer Übertreibung den Wert freundschaftlichen Umganges hochgehalten. Freilich fand er auch überall, wohin er kam, vortreffliche Männer, sowohl in Magdeburg (1743—1747) wie in der Berliner Akademie. Am 27. Februar 1779 setzte eine Lungenentzündung der Thätigkeit des fleissigen Mannes ein Ende.

---

[1]) Seine Psychologie lernt man am bequemsten kennen aus den „Vermischten philos. Schriften“, Bd. I, 1773, 2. Aufl. 1782, 3. Aufl. 1800; Bd. II mit einer Biographie aus Friedr. v. Blankenburgs Feder 1781, 2. Aufl. 1800. Die hier gesammelten Abhandlungen waren zuerst französisch in den Jahrbüchern der Berliner Akademie erschienen, deutsch z. T. schon im Neuen Hamburgischen Magazin z. B. in den Stücken 20, 46, 50, 60 (1767—71).

In der That, fleissig ist Sulzer immer gewesen. Er hat mit grosser Gewissenhaftigkeit die philosophische Litteratur durchgearbeitet, dabei aber — was noch mehr heissen will — nichts von seiner Persönlichkeit eingebüsst. Aus dieser Persönlichkeit nun fliessen seine Hauptlehren; die eigene Neigung zum Reflektieren und zur Empfindseligkeit wird auf die Wissenschaft übertragen, indessen durch einen starken Sinn für Systematik in Schranken gehalten. Nicht ohne eine schmerzliche Regung des Neides gewahrt man, wie Sulzer zu seiner Zeit noch ein sehr ausgebreitetes Wissen, eine frei entfaltete Individualität und einen starken gesellschaftlichen Umgang hat mit einander verbinden können. Er kittet seine vielseitigen Interessen durch die Psychologie zusammen. Die Wissenschaft von der Seele gilt ihm ziemlich gleich mit Philosophie überhaupt und soll zuerst induktiv, darauf deduktiv betrieben werden. Sie behandelt drei Arten von Empfindungen: sinnliche, moralische und intellektuelle, die jedoch im Grunde auf die Leibnizische Vorstellungskraft zurückgehen. In Sulzers eigener Ausführung verschmelzen die Wahrnehmungen mit den Denkprozessen und die inneren Gefühle mit dem moralischen Sinne, so dass Denken und Fühlen als Hauptrichtungen bleiben. Fühlen heisst angenehm oder unangenehm affiziert werden, Denken (in seiner niedersten Form) die Eigenschaften der Dinge unterscheiden; die niedere oder höhere Form der Vorstellungsthätigkeit hangt aber vom Subjekt und nicht vom Objekt ab. Daher kann ein und derselbe Gegenstand sowohl „sinnlich“ als auch „erkennlich“ auf uns wirken: ein Edelstein weckt in dem Schaulustigen bloss Empfindung, während er für den Juwelier ein Erkenntnisobjekt abgiebt und so zu sagen nicht sinnlich ist, obgleich er durch die Sinne wahrgenommen wird. Die natürlichen Übergänge von einer Vorstellung zur andern sind nach Sulzer in den Assoziationgesetzen festgelegt[1]), die Stufenunterschiede aber sind zum Teil in der Thätigkeit der Aufmerksamkeit begründet. „Lasset uns also mit einiger Zuversichtlichkeit diesen Satz annehmen: dass die Eindrücke der Sinnen und der Neigungen von den abgezogensten Gedanken und den schwächsten Begriffen nur bloss darin abgehen, dass die Seele bei den einen aufmerksamer ist als bei den andern, dass durch vermehrte Auf-

[1]) Sulzers Anmerkungen zum 2. Teil von Humes Versuch, Hamburg 1755 S. 63. Das im Text folgende Zitat ebendort S. 44.

merksamkeit ein blosses Bild der Phantasie das Leben eines wirklichen Gegenstandes bekommen und hingegen der wirkliche Eindruck durch den Mangel der Aufmerksamkeit zu einer sehr schwachen Vorstellung werden kann.“ Es sei eine Thatsache, dass alle Fähigkeiten der menschlichen Seele ohne Ausnahme die anschauende Erkenntnis hervorbringen können, eine Erkenntnis, vermöge welcher wir eine Sache *in concreto* erblicken, mit ihren Zufälligkeiten, Wirkungen und Veränderungen, die in ihr aus dem Verhältnis zu anderen Dingen zu entstehen pflegen.

Sulzer hat bereits 1751 eine Untersuchung über den Ursprung des Vergnügens angestellt und zu zeigen unternommen, wie selbst die sinnlichsten Vergnügungen aus einem einzigen erkenntnismässigen Urquell fliessen: aus der Förderung oder Hemmung, die das Prinzip der Seele, Ideen aufzunehmen und hervorzubringen, erfährt. Später[1]) hat er dem Vorstellungsvermögen das Empfindungsvermögen koordiniert. So mannigfaltig auch die Wirkungen der Seele zu sein scheinen, so laufen sie doch alle auf die Anwendung zweier Vermögen, welche die Quellen aller ihrer übrigen Bestimmungen und Veränderungen sind, hinaus. Das eine ist das Vermögen sich etwas vorzustellen oder die Beschaffenheiten der Dinge zu erkennen; das andre das Vermögen zu empfinden oder auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden. (Verm. philos. Schr. I, 225; 3. Aufl. 227.) Diesem Standpunkte Sulzers entsprach die Fragestellung der Berliner Akademie im Jahre 1776, wonach eine Theorie des Denkens und Empfindens verlangt und gefordert wurde, dass die ursprünglichen Bedingungen dieser zwiefachen Kraft der Seele entwickelt werden. (s. S. 163.)

Die Vorgänge des Fühlens und Denkens verlaufen in dem schlechthin einfachen und selbstbewussten Wesen, Seele genannt. Die Seele kann nicht aus Teilchen zusammengesetzt sein; denn hat jedes der Atome das Vermögen, sein eigenes Dasein wahrzunehmen, so lässt sich nicht begreifen, warum aus der Zusammenkunft aller Empfindungen dieser vielen Atome nicht mehr als eine einzige und unteilbare Empfindung entsteht, wie doch gewiss die Empfindung ist, die wir vom Dasein unserer Seele haben;

---

[1]) Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet. 1763.

und hat jedes Atom seine eigene Selbstempfindung, so wird man niemals einsehen können, warum alle diese ihre Selbstempfindung gerade zu einer Zeit haben. (I, 364 f.) Das Psychische ist also anders geartet als das Physische. Da aber der Einfluss physischer Veränderungen auf psychische Vorgänge nicht geleugnet werden kann, so hilft sich unser Philosoph mit einem sehr geschickt gewählten Bilde. Die Seele, die durch eine in der tierischen Maschine entstandene Unordnung zerrüttet scheint, befindet sich in dem Falle eines Fernglases, dessen Einrichtung für beschädigt gehalten wird, obgleich seine gegenwärtige Unvollkommenheit nur daraus entsteht, dass die Gläser mit Staub oder mit Feuchtigkeit bedeckt sind. Das Fernglas selbst ist in seiner ganzen Vollkommenheit; der Arzt, wenn er den Körper wiederherstellt, dessen Zerrüttung auf die Seele Einfluss zu haben scheint, hat nichts gethan als diesen Staub weggenommen; in der Einrichtung des Instrumentes ändert er nichts. (II, 41.) Ein sehr feiner Körper aber umgiebt hüllenartig die Seele: die *molécule animée*. Diese belebte Partikel ist unzerstörbar, sie hat vor dem irdischen Dasein des einzelnen existiert und bleibt unsterblich. Bei der Erörterung der Unsterblichkeit[1]) erhebt sich Sulzers schlichte Forschung zur Anbetung des Allmächtigen; im engen Anschluss an den gleichfalls religiös gesinnten und ihm befreundeten Bonnet entwickelt er seine Gedanken über die Präexistenz. Auch für die Seelenwanderung tritt er mit naturphilosophischen Analogien ein; er begründet seine Ansicht durch den Hinweis auf die unaufhörlichen Neuverbindungen von Atomen und die Frage, ob es denn möglich sei, dass die Seelen, die eine unendlich edlere Rolle spielen und deren Wirkungskreis sich unendlich weiter erstreckt, nur eine vorübergehende Rolle auszufüllen hätten, nach welcher sie ewig, in einer gänzlichen Unthätigkeit, hinschlummerten. „Dieses wäre dem Genie der Natur gemäss?“ Die Gesetze der stetigen Neubelebung in der Natur predigen nach Sulzers Meinung mit lauter Zunge. Vermöge dieser Gesetze kehrt die Seele an den Ort zurück, wo sie mit einem neuen gröbern Körper vereint werden soll, vermittelst dessen sie sich wieder in den Stand gesetzt findet, sinnliche Eindrücke von der

---

[1]) Die Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele war Sulzers letzte Schrift: „*la plume ne lui est tombée des mains*“, sagt Formey, „*que pour le conduire tout d'un coup à la solution du problème*“.

materiellen Welt zu erhalten, die ihr klare Vorstellungen und dadurch ein neues Leben verschaffen.[1])

Zwei Mittelpunkte traten aus Sulzers Forschungen hervor: die Trennung von Denken und Fühlen, und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. An beide Punkte schlossen spätere Psychologen ihre Arbeit an und bewiesen dadurch, welches Ansehens sich Sulzer bis zum Ende des Jahrhunderts erfreute. — Karl Ferdinand Hungar (1761—1804) war kein Philosoph vom Fach und hat auch, so viel wir wissen, nur in jungen Jahren einiges zur Psychologie veröffentlicht.[2]) Aber die sehr ausgedehnten Abhandlungen über das Gefühl, die in Cäsars „Denkwürdigkeiten“ (1785 I, 268 ff.) erschienen sind, verdienen wegen ihrer Kritik Sulzers und wegen ihrer positiven Gedanken gar wohl unsere Beachtung. Hungar leugnet die Selbständigkeit des Gefühls. Lust oder Unlust entstehen aus der Bethätigung oder Einschränkung der ursprünglichen psychischen Kräfte, sind also Wirkungen und keineswegs Ursachen. „Empfinden ist das Vorgefühl der Übung oder Einschränkung oder Überspannung meiner wesentlichen Kräfte. Das Vorgefühl des ersten Vergnügen, und das letztere, nach Verhältnis bald Missvergnügen bald Schmerz.“ Diese Grundgedanken werden nun bis ins einzelste durchgeführt, namentlich auch zur Klassifikation der Gefühle verwendet. Sulzer hatte sich seine Einteilung sehr leicht gemacht, indem er nach den Gegenständen die Gefühle in intellektuelle, ästhetische, sinnliche und moralische einteilte. Ein solches, äusserlich aufgedrucktes Schema weist Hungar mit Recht zurück und fragt: „sollten nicht die verschiedenen Arten von Vergnügen und Missvergnügen nur verschiedene Stufen der Abstraktion, der Verallgemeinerung unseres sinnlichen Vergnügens sein?“ Jede seelische Kraft kann Lust gewähren oder Unlust

---

[1]) Von den Tierseelen heisst es I, 281 (3. Aufl. 283): „Sie haben so viel Gleichförmigkeit mit den vernünftigen Seelen des Menschengeschlechts, dass ich nicht abgeneigt bin zu glauben, dass der ganze Unterschied zwischen diesen zwei Arten von Seelen bloss von der Organisation des Körpers herkomme. Ich möchte also wohl die Mutmassung wagen, dass die Tiere aus einem Zustande in den andern übergehen, dass sie in ihren künftigen Zuständen besser organisierte Körper haben und zuletzt zur Vernunft gelangen werden.“

[2]) Die „Bemerkungen über Hrn. Tetens Begriff von der Vorstellung“ in der Canzler- u. Meisnerischen Quartalschrift für ältere und neuere Litteratur (1785) sind mir unzugänglich gewesen. Heydenreich erzählt, er habe die Einwendungen grösstenteils nicht verstehen können.

erzeugen, allein nicht alle Kräfte sind gleichermassen primitiv. Es giebt abgeleitete Quellen des Gefühls, „welche mir zwar auch ganz eigenes Vergnügen gewähren und Missvergnügen zuziehen können, welche sich aber nicht entwickelt hätten, wenn sie nicht schon vorher durch andere Kräfte bearbeitete Materialien dazu aufgefordert hätten." Da die einzige ursprüngliche Seelenkraft ein „animalisches Empfinden" ist, so sind sinnliche Lust und Unlust die Grundlage des Gefühlssystemes in uns. Die darauf ruhenden höheren Gefühle verdanken wir der Abstraktion. Durch sie verfeinert sich nicht nur das Gefühl, indem gröbere und fremde Bestandteile abfallen, sondern durch sie werden auch andere Seelenkräfte zur Mitarbeit herangezogen. So nimmt zunächst die Phantasie den sinnlichen Stoff auf, verarbeitet ihn und bietet ihn anderen Kräften dar. „Dadurch nun, dass das erreichte oder überspannte Verhältnis der neuen Seelenkraft, mit welcher sich der sinnliche Stoff jetzt vereiniget, mit dem erreichten oder überspannten Grade von Reizbarkeit des sinnlichen Vergnügens und Missvergnügens verschmilzt, entsteht in dem System unserer angenehmen und unangenehmen Empfindungen jedesmal ein Absatz, und jeder solche Absatz, wo eine neue Kraft eintritt, scheint mir eine Art, eine Klasse von angenehmen und unangenehmen Empfindungen auszumachen."

Mit Hungars schwerfälligen, aber scharfsinnigen Erörterungen war die Frage jedoch noch nicht erledigt, sondern die für oder gegen Sulzer gerichteten Überlegungen dehnten sich weiter aus. Besonders wurden sie durch Heydenreich gefördert, der unter die Vertreter einer empirischen Schulpsychologie zu rechnen ist. — Karl Heinrich Heydenreich (1764—1801), einst Professor an der Leipziger Universität, hat viel und vielerlei geschrieben. Wir kennen von ihm eine Abhandlung „Grundriss und Prüfung des Beweises für die Unsterblichkeit der Seele, den man aus ihrem Vollkommenheitstriebe herleitet" (1785) und eine „Encyclopädische Einleitung in das Studium der Philosophie" (1793), worin die drei Seelenvermögen und ihre „ursprüngliche Gesetzgebung" einen hervorragenden Platz einnehmen. (36 vgl. 53.) Aber Heydenreichs hervorragendste Leistung ist seine Untersuchung der Gefühle und der Phantasie in Rücksicht auf das Schöne. Ihre Ergebnisse finden sich in zwei Büchern über Ästhetik und am präzisesten in Aufsätzen, die 1787 in Cäsars „Denkwürdigkeiten" herausgekommen sind. — Da die Grenzen der Psychologie mit

den Grenzen der Selbstbeobachtung zusammenfallen (149), so kann es nicht gelingen, alle Seelenvorgänge auf ein und dasselbe Prinzip zurückzuführen. Denn keinerlei innere Erfahrung berechtigt uns, ein reines Gefühl oder eine reine Willensthätigkeit auf Vorstellungen zurückzuführen; wenn ältere Psychologen dies geleistet zu haben scheinen, so liegt es daran, dass „sie die Seelenmodifikation erstens bald mit den Vorstellungen vermengten, die sie entweder erregten oder nur begleiteten, zweitens bald mit der Vorstellung von der Modifikation verwechselten, die der Seele übrig blieb, da sie schon vergangen war" (157). Die Gefühle also lassen sich auf nichts anderes reduzieren, am wenigsten auf ein doch sehr zusammengesetztes Urteil über Vollkommenheit und Unvollkommenheit (160). Heydenreich verzichtet dementsprechend darauf, „die jenseits der Erfahrung liegenden Ursachen" zu entdecken; er beschränkt sich auf die (nach seiner Meinung empirische) Feststellung: „es giebt Gefühle ohne Vorstellungen, aber keine Vorstellung ohne Gefühl und kein Gefühl ohne Begehren oder Verabscheuen" (164).

Hungar hatte gelehrt, dass bloss die Sinne die unmittelbare Kraft haben, Vergnügen oder Missvergnügen zu erregen. Hiegegen wendet Heydenreich zunächst die apriorischen Anschauungsformen ein und dann Thatsachen z. B. die Wissbegierde, die von aller Sinnlichkeit entfernt Vergnügen einflösst. „Besteht dies Vergnügen bloss aus Spuren sinnlicher Gefühle, welche sich an die Befriedigung der Wissbegierde, die an sich indifferent sein soll, angeschlossen haben, so kann ich mit Recht auf die Beantwortung der Frage dringen: Warum schlossen sich hier angenehme Spuren an und warum bleibt sich die Seele in der Verbindung davon immer gleich?" (177.) Die Frage lässt sich nur so auflösen, dass auch den rein geistigen Kräften die Fähigkeit zugesprochen wird, Lust oder Unlust zu erzeugen. Zwischen den sinnlichen und den höheren Gefühlen besteht aber auch noch der Unterschied, dass bei jenen die Seele leidet und bei diesen thätig ist. Den Unterschied zwischen seelischer Passivität und Aktivität bestimmt Heydenreich in besonderer Weise. „Wenn wir die Kräfte unseres Wesens nach einem von uns selbst gefassten Zwecke anwenden, so können wir uns im strengsten Sinne des Wortes selbstthätig nennen; wenn wir hingegen von fremden Kräften aus einer uns unbewussten Ursache zu Vorstellungen, Empfindnissen, Handlungen bestimmt werden, so ist dieses im

strengsten Sinne des Wortes ein Leiden." (181.) Das Eigentümliche dieser Definition liegt darin, dass sie eine seelische Thätigkeit auch im sog. leidentlichen Zustande anerkennt und hiernach den Unterschied zwischen niederen und höheren Gefühlen festsetzt. Alle Gefühle lassen Spuren zurück, die von der Phantasie aufgenommen und verarbeitet werden. Es ist nun ganz natürlich, dass sinnliche Gefühle sinnliche Bilder hervorziehen oder das Gefühl sich als ein Prinzip der Assoziation von Vorstellungen bewährt. „Allein auch die geistigsten Empfindnisse erwecken die Bilder der Sinnlichkeit durch die Phantasie. Das wichtigste und auffallendste Beispiel ist die sinnliche Sprache des Menschen in den Zeitpunkten ihrer hochgestiegenen Empfindung" (194). Hieran knüpft sich eine Erörterung der Dichtkunst[1]) und anderer ästhetischer Probleme, mit denen wir es an dieser Stelle noch nicht zu thun haben.

Nicht ohne Einfluss blieben schliesslich die Schulpsychologie und besonders Sulzer auf Campe. — Joachim Heinrich Campe (1746—1818) ist uns als Pädagog wohlbekannt. Das von ihm herausgegebene zwölfbändige Werk „Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher" (1785 ff.) ist das Fahnenwerk unter der damaligen pädagogischen Litteratur. Von den darin enthaltenen Abhandlungen Campes besitzen zwei psychologisches Interesse. Die eine geht über die früheste Bildung junger Kinderseelen und findet sich im zweiten Bande; sie lehrt, dass man anfangs nur durch den Leib, durch angenehme und unangenehme Empfindungen auf die Seele wirken könne. Der andere Aufsatz steht im dritten Bande des Revisionswerkes und ist betitelt: „Von der nötigen Sorge für die Erhaltung des Gleichgewichts unter den menschlichen Kräften." Am wichtigsten ist hierin Campes Einteilung der Seelenkräfte in ursprüngliche und abgeleitete. Zu den ursprünglichen gehören: der gemeine Verstand, die gemeine Vernunft, Einbildungskraft, Phantasie, das gemeine Gedächtnis, Empfindungskraft, Vergleichungskraft sowie sinnliches Begehrungsvermögen; die abgeleiteten Kräfte, die durch Übung und demnach nicht bei allen Menschen entstehen, sind: der wissenschaftliche Verstand, die gelehrte Vernunft, das künstliche Gedächtnis d. h. die Fertigkeit, Begriffe und Worte in einer be-

[1]) System der Ästhetik 1790 S. 177, 218, 249 f.

stimmten Ordnung zu merken, ferner die Empfindsamkeit, Scharfsinn und Witz.

Halb pädagogisch halb psychologisch giebt sich Campes „Kleine Seelenlehre für Kinder“ (1780). Sie ist auf unnatürlichen Voraussetzungen aufgebaut, enthält aber manches hübsche Gleichnis. Beispielsweise das folgende: Ein Spiegel „freut sich über nichts und betrübt sich über nichts. Das macht, er weiss weder etwas von sich selbst, noch etwas von dem, was in ihm vorgestellt wird. Er ist also ein toter, unsere Seele aber ein lebendiger Spiegel; er — ein Spiegel ohne Bewusstsein, unsere Seele ein Spiegel mit Bewusstsein ihrer selbst“ (S. 44/5). Der hierin zu Tage tretende Leibniz-Wolffische Standpunkt herrscht auch in der, übrigens herzlich unbedeutenden Schrift „Von der Empfindungs- und Erkenntniskraft der menschlichen Seele“ (1776); er giebt endlich einem Aufsatze das Gepräge, den Campe 1780 im Deutschen Museum veröffentlichte. Die Seele wird in Vorstellungen aufgelöst und mit der den Leib belebenden Denkkraft in eins gesetzt. (196.) Ihre Unsterblichkeit folgt aus ihrer Abhängigkeit von der unendlichen Substanz Gottes. „Da jede endliche Substanz und jeder ihr zukommende Grad von Realität eben dadurch existieren, dass der unendliche göttliche Verstand sie sich und zwar mit diesem Grade von Realität als existierend vorstellt, so muss auch dieses ihr so bestimmtes Dasein so lange fortdauern als in der Vorstellung, welche der unendliche Verstand sich davon macht, keine Veränderung vorgeht. Nun können aber die Vorstellungen des unendlichen Verstandes nie verändert werden: also kann auch keine endliche Substanz irgend eines Grades von Realität, den sie einmal gehabt hat, jemals wirklich wieder verlustig gehen; — also kann auch keine derselben aus dem Zustande deutlicher Vorstellungen in den Zustand dunkler Vorstellungen jemals auf immer wieder versetzt werden.“ (208/9.)

Gegen diesen Gedankengang wandte sich Johann Christoph Schwab (1743—1821) in einer auf Sulzer gestützten „Philosophischen Prüfung des Versuchs eines neuen Beweises, den Hr. Campe für die Unsterblichkeit der Seele gegeben hat“ (1781). Dieser Schwab, dem Volksstamm seines Namens angehörig, zuerst Professor, später Oberstudienrat und Ministerialsekretär, lebt in der Geschichte der Philosophie als Gegner Kants fort. Drei erkenntnistheoretische Schriften aus dem Beginn unseres

Jahrhunderts erweisen ihn thatsächlich als Feind des Kritizismus. Dagegen sollte man ihn aus diesem Grunde nicht schlechthin zum Anhänger Leibnizens stempeln; man verfährt in grober und durchschnittlicher Weise, wenn man alle reaktionären Philosophen in die Leibnizische Schule zurückschickt. Schwabs Preisschrift über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? (1796) zeigt ihn als relativ selbständigen Kopf. Desgleichen die erwähnte Schrift gegen Campe. Schwab verteidigt darin die Mehrheit der Seelenvermögen gegen die alles nivellierende Vorstellungskraft mit Hülfe einer ausgezeichneten Zergliederung des Begriffs „Vorstellung“ (18 ff.). Das wesentliche Merkmal der Vorstellungen ist — wie schon das Wort andeutet —, dass sie sich auf gewöhnliche Objekte beziehen und dass wir durch sie diese Objekte erkennen. Finden wir aber diesen Charakter bei allen unseren Seelenmodifikationen? Wenn das neugeborene Kind die erste Muttermilch einsaugt, ist das, was es dabei empfindet, eine Vorstellung? Was ist denn hier das Objekt, das sich die Seele vorstellt? Der Stich einer Wespe verursacht dem Knaben einen brennenden Schmerz. Dieser Schmerz soll nichts anderes sein als eine verworrene Vorstellung der im Körper entstandenen Unordnung. Undenkbar. Wir haben doch so oft eine anschauliche Vorstellung von einer Unordnung, die uns mit dem Verlust unseres körperlichen Wohls bedroht, ohne dass das, was wir alsdann fühlen, jenem körperlichen Schmerz im mindesten ähnlich wäre. Die Widerlegung wendet sich nunmehr zum Willen. Campe hatte den Willen definiert als dunkle oder klare Vorstellung einer Sache, von der wir im ersten Fall eine klare, im andern eine deutliche Vorstellung in uns zu erwecken streben. Dagegen ruft Schwab das Zeugnis der inneren, unmittelbaren Erfahrung mit schlagendem Erfolge auf und schliesst (28) mit den treffenden Worten: „Vermutlich hat die Seele, als eine einfache Substanz nur eine Grundkraft, die durch ihre Richtungen, Grade, Abänderungen u. s. w. sich in verschiedene Äste und Zweige ausbreitet; aber diese Urkraft werden wir schwerlich jemals kennen lernen, und ich besorge, dass die, welche die Vorstellungskraft dafür halten, die verschiedenen Kollateralvermögen der Seele mit dem Namen eines einzigen belegen.“

Das Tempo unserer Betrachtung kann jetzt beschleunigt werden, da wir es mit Empirikern der Schule zu thun bekommen, die weder den Zeitgenossen besonders wichtig waren noch uns von grösserem Interesse sind. Auf Vollzähligkeit verzichten wir von vornherein; wir geben dafür lieber ein typisches Beispiel mit verhältnismässiger Ausführlichkeit. Dieses Beispiel bietet der aus der politischen Geschichte bekannte Mainzer Anton Joseph Dorsch (1758—1819). Als Philosophieprofessor hat er „Beiträge zum Studium der Philosophie“ herausgegeben, von denen einige Hefte in unser Gebiet fallen. So handelt gleich das zweite Heft (1787) über den Unterschied der Geisteskräfte und dessen physische Ursachen. Mit scholastischen Definitionen der Grösse, Stärke und Geschwindigkeit des Geistes beginnt die Untersuchung: die Stärke des Geistes z. B. zeige sich in der „Kraft der Seele, die Aufmerksamkeit von einem Gegenstande zum andern nach Willkür überzutragen und so zu fixieren, dass dieselbe nicht durch Einwirken äusserer Umstände geschwächt oder unterdrückt werde . . .“ (2). Dann zählt Dorsch die Eigenschaften eines „guten Kopfes“ auf, indem er einem katholischen Lehrbuche treulich folgt. Endlich landet er an der Hauptfrage und stellt folgende Alternative: die Gründe des Unterschiedes liegen entweder in der Seele als angeborene Begriffe oder ausserhalb ihrer als natürliche Ursachen (Organisation, Lebensalter u. s. f.) oder sittliche Ursachen (Sprache, Lebensart, Staatsverfassung, Erziehung und Zeitalter). (24/5.) Aus den angeborenen Formen (Kant) und Grundsätzen (Platner) lassen sich selbstverständlich keine Verschiedenheiten herleiten; so bleibt zunächst das Verhältnis des Seelischen und Körperlichen im Individuum. Hieraus entstehen die „vier Haupttemperamente; nämlich das attische oder geistige, das lydische oder das tierische, das römische oder das heroische, das phrygische oder kraftlose. Sieht man beim Einflusse des tierischen Wesens in das Geistige nicht nur auf Stärke und Schwäche, sondern auch auf Lebhaftigkeit, Leichtigkeit, Geschwindigkeit oder die entgegengesetzten Bestimmungen, unter welchen die Wirksamkeit der gröbern Organe sich äussert, so wird man noch in jedem der vier Temperamente merkwürdige Unterarten unterscheiden. So fasst das attische Temperament das ätherische und melancholische, — das lydische das sanguinische und böotische, das römische das feurige und männliche, und das phrygische das phlegmatische und hektische in sich“ (42/3). Eine weitere Quelle der Individualverschiedenheiten findet Dorsch in dem Klima und seinem Einfluss auf die Organisation, denn von der freien Wahl oder dem Druck der Empfindungswerkzeuge hange die Seele selbst ab, und die grössere oder geringere Fruchtbarkeit des Bodens werde Mittel oder Hindernis zur Entwickelung der Fähigkeiten (69).

Diese Verschnörkelung und Verschachtelung der antiken Tradition wird nun ergänzt durch eine Abhandlung „Über die sittlichen und

vermischten Ursachen der Verschiedenheit der Geisteskräfte unter den Menschen“ (3. Heft der Beitr., 1788). Dass die Sprache darunter gehören soll, wissen wir bereits. Sie fixiert die gewonnenen Begriffe, erhöht die Lebhaftigkeit der Vorstellungen, ermöglicht das Gedächtnis deutlicher Ideen und das ganze höhere Denken (4—8). Die Staatsverfassung ist ein anderer sittlich wirkender Faktor, die Lebensweise ein dritter; bei der Erörterung des letzten heisst es: „die guten, munteren, witzigen Einfälle, welche wir an unsern handelnden Juden bewundern, mögen sich zum Teile aus dem orientalischen Geiste, der noch nicht ganz unter ihnen verdünstet ist, herschreiben; aber sie sind zugleich Folgen ihres beständigen Handels und Gewerbes.“ (17.) Aus dem Rest der Schrift, die übrigens auch eine nach dem Muster der Renaissance gestaltete Theorie der Gewohnheit enthält, heben wir hervor, dass unser Philosoph im Anschluss an den Reisenden Forster und an Irwing die Entwickelung des einzelnen mit den Perioden in der Geschichte ganzer Völker vergleicht.

Das vierte Heft handelt „Über Ideenverbindung und die darauf gegründeten Seelenzustände“ (1788). Der Gang der Überlegung ist folgender. Nachdem einige Vorbegriffe erläutert worden sind, die wir noch kennen lernen werden, stellt Dorsch fest, dass alle Assoziationgesetze sich zunächst auf vier: Verwandtschaft nach Zeit, Ordnung, Ähnlichkeit und Kontrast, letztlich aber auf eines: das Gesetz der Gleichzeitigkeit zurückführen lassen. Die Ideenverbindung hat physische und psychische Ursachen, und sie begründet ihrerseits die Zustände des Träumens und Schlafwandelns, der Verrückung und Begeisterung. — Zu den „Vorbegriffen“ rechnet der Unterschied der Vorstellungsreihen von den zusammengesetzten Ideen; und zwar meint der Verfasser, die Idee „Haus“ beispielsweise sei zusammengesetzt aus den Ideen all der Teile, aus welchen es besteht! Assoziation liege bloss bei Reihen vor. Wieviel zu ihrer Entstehung der Körper, wieviel die Seele beitrage, wisse man nicht. Jedenfalls sei die Macht der Seele nicht absolut, denn oft könne man gewisse Begriffe nicht finden, weil der Reiz des Neuen oder eine zu grosse Menge von Vorstellungen das Auffinden erschweren. (51.) Mit ähnlichen Allgemeinheiten will Dorsch Traum und Geistesstörung erklären. Doch giebt er Thatsachen und Theorien, die noch heute in Ansehen stehen: man urteile selber nach dem Folgenden. Da die Bilder der Phantasie im Schlaf nur schlummern, so genügt eine leise Empfindung wie die einer summenden Fliege, um sie sofort in Thätigkeit zu versetzen und etwa die Illusion eines Sturmes zu erwecken, namentlich aber wirken innerleibliche Vorgänge als Anstoss. (60.) Das, womit die Seele vor dem Einschlafen sich beschäftigte, bleibt von Bedeutung, ohne indessen allein ein Traumbild zu bestimmen. Denn die veranlassenden Reize können stärker sein als die fortlaufenden Gedanken,

und die subjektive Assoziation im Traum unterscheidet sich stets von der objektiven im Wachen (65). — Die Ursachen pathologischer Seelenzustände sind nach Dorsch — man braucht es kaum zu sagen — teils körperlich teils seelisch. Die körperlichen liegen entweder in erblichen Hirndefekten oder vergänglichen Störungen des Gehirns, die seelischen in übermässigen Anstrengungen, Gemütsbewegungen, Ausschweifungen. (98 f.)

Wir fahren in der Aufzählung fort. Peter Koford Ancher (1710—88) veröffentlichte zuerst auf Dänisch in den Schriften der Kopenhagener Akademie, dann in erweiterter deutscher Ausgabe eine Untersuchung „Ob die Lust zum Guten oder der Abscheu vor dem Bösen mehr bei dem Menschen vermag“ (1763). Johann Lorenz Blessig (1747—1816), Professor der Theologie und Pastor zu Strassburg, schrieb ein in diese Reihe gehöriges Buch „Zur praktischen Seelenlehre“ (1785); der Arzt Ernst Anton Nicolai gab 1744 „Gedanken von den Wirkungen der Einbildungskraft in dem menschlichen Körper“ heraus, die in der Definition der Empfindung als klarer Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges (S. 12 in der Auflage von 1751) von der Tradition abweichen; der Württemberger Gebhard Ulrich Brastberger debutierte 1779 mit „Philosophischen Briefen an meine Schwester“. Wertvoller als jedes der eben genannten Bücher ist der seiner Zeit oft zitierte „Versuch“ von Hentsch. Von den wenigen Schriften, die der Philosoph und Mathematiker Johann Jacob Hentsch (1723—64) in Druck gegeben hat, können wir ein Büchlein *de idearum in vigilantibus successione* (1748) und eine in den *Acta eruditorum* (1759) erschienene Abhandlung über die beiden Substanzen im Menschen ganz bei Seite lassen, da alles Wesentliche daraus in dem „Versuch über die Folge von Veränderungen in der menschlichen Seele“ (1756) enthalten ist. Dieser „Versuch“ bietet Erfahrungspsychologie im besten Sinne des Wortes. Es ist dem Verfasser darin gelungen, sich gleich weit von „leeren Wörtern“ wie von dem „Lebhaften und Rührenden“ (3/4) entfernt zu halten und eine gründliche Beschreibung einiger Seelenvorgänge zu liefern. Hentsch weiss, dass man nicht von allem und jedem eine Definition geben kann (16 f.), dass die Vermögen nicht wie getrennte Grössen auf einander Einfluss haben (155), dass es Gesetze der Hemmung und Geschwindigkeit in der Vorstellungsthätigkeit giebt. Er definiert die Empfindungen als Gedanken von uns gegenwärtigen oder einzelnen Sachen (S. 19) und stellt vier „Gesetze“ derselben auf, die wir heute vielleicht mit einem weniger volltönenden Namen belegen würden. a) Die Nerven sind das Mittel aller Empfindungen der Sachen ausser uns. b) Wir empfinden niemals eine einzelne Sache mit allen ihren Bestimmungen zugleich. c) Die Empfindungen sind bestimmte Abdrücke der Sachen. d) Die Empfindungen, welche bestimmte Ab-

drücke der Sachen sind, werden sogleich aufgelöst d. h. verallgemeinert, unbestimmt gemacht, da man ja doch nicht alle Einzelheiten behält. (S. 23—26.) Gerade der letzte Punkt bietet unserem Denker Anlass zu interessanten Folgerungen, die schliesslich sich bis zu einer Feststellung über das Wesen der Seele ausdehnen. Mehrerlei ergebe sich nämlich aus den angeführten Gesetzen. Erstens: die Auflösung der Empfindungen erfordert eine besondere Kraft. Zweitens: die Kraft, die Empfindungen aufzulösen, kann weder den sinnlichen Gliedmassen, noch den Nerven, noch dem Gehirn, wohin die Abdrücke der Sachen und Bewegungen vermittelst der Nerven kommen, beigelegt werden. Drittens: das in uns denkende Wesen oder die Seele hat die Kraft, die Empfindungen aufzulösen. Viertens: wegen dieser Kraft kann man die Seele für kein „leeres Behältnis, worin bloss die Begriffe der Sachen getragen werden", halten. Fünftens: die Seele ist nicht nur ein leidendes, sondern auch ein thätiges Wesen. (S. 27 f.) — In allen übrigen Punkten jedoch schliesst Hentsch sich völlig der Schulpsychologie an.

4. Die naturwissenschaftliche Psychologie.

a) Physiologische Psychologie.

Alle Formen, deren die Seelenphysik fähig ist (s. S. 28), finden sich in der deutschen Psychologie des vorigen Jahrhunderts. Es gab erstens damals eine materialistische Psychologie, welche seelische Vorgänge mit Gehirnerregungen gleichsetzte. Tetens sagte treffend von dieser Theorie, dass sie über jede Möglichkeit einer Beobachtung hinausgehe, auch eines Erklärungswertes entbehre, aber die Bedeutung einer brauchbaren naturwissenschaftlichen Forschungsweise und eines Mittels zur Veranschaulichung besitze. Der geschichtliche Ursprung der Theorie liegt in Newtons Beiträgen zur Optik, in der englischen und französischen Psychologie (s. S. 23, 118 und 127 f.), bei Rüdiger, Spinoza[1]) und den alten medizinisch-naturwissenschaftlichen Vorstellungen, deren Wandelungen und Wanderungen in der Einleitung besprochen worden sind. Die materialistische Psychologie gewann in Deutschland dadurch an Boden, dass sie den lästigen Mantel des Systems verschmähte und den unfruchtbaren Definitionen der Schulpsychologie wenigstens hie und da greifbare Ergebnisse entgegenstellen konnte. Trotzdem gelang es ihr nicht, festen Fuss zu fassen: man wusste sich im Grunde nicht mit der mechanischen Gesetzmässigkeit körperlicher Vorgänge zu befreunden, weil man in einem stillen Herzenswinkel die Hoffnung auf eine schönere Ansicht von der Seele sorgsam hegte. Ja, wir brauchten an das Vorhandensein materialistischer Denkweise überhaupt nicht zu glauben, wenn wir nicht so häufig in der Zeit

---

[1]) Friedr. Wilh. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, 1692, S. 77: *Claret animam sive mentem per se et natura sua non esse immortalem nec existere extra corpus humanum.* Vgl. S. 81 bei Stosch und S. 24 dieses Buches.

zwischen Klopstock und Kant Widerlegungen dieses Standpunktes fänden und wenn wir nicht in Hissmann einen genialen und einflussreichen Vertreter der materialistischen Richtung kennten.

Michael Hissmann ist bloss zweiunddreissig Jahre alt geworden (1752—1784). Ein Siebenbürgener von Geburt hat er den Hauptteil seines Lebens in Göttingen verbracht und dort noch kurz vor seinem Tode eine ordentliche Professur erhalten. Wenn wir ihn an erster Stelle erwähnen, so geschieht es sowohl wegen seiner sehr beliebten Zeitschrift als auch wegen der „Psychologischen Versuche“ und des Buches über die Assoziation.[1]) Hissmann nennt sich einen „Freund und Schüler“ Feders, aber er gehört nur äusserlich zur Federschen Schule. Seine eigenste Anschauung ist die der physiologischen Psychologie materialistischer Richtung. Um gleich mit der Kernfrage zu beginnen: die Annahme eines „immateriellen Prinzips“ bedeutet für ihn nichts anderes, als dass wir mit einem gelehrten Worte sagen, wir wissen nicht, worin Empfindung und Gedanke bestehen. Die Geistigkeit der Seele lässt sich nicht beweisen. „Die äusseren Sinne können es nicht, weil sie bloss zur Empfindung körperlicher, aus Teilen bestehender Wesen bestimmt sind. Nicht der innere Sinn. Mich lehrt wenigstens keine innere Empfindung den Begriff vom Geist.“ (Anl. zur Litt. 248.) Eine Seele ohne Gehirn ist nach den „Psychologischen Versuchen“ undenkbar. Für die Güte des Gehirns kommt es nicht auf die grössere Masse, sondern auf das grössere spezifische Gewicht an. Das spezifische Gewicht aber hangt von dem grösseren Volumen des Markes ab; denn je jünger das Tier oder je dümmer das Geschöpf, desto weniger Marksubstanz. Trotz dieser Verkennung der Bedeutung der Rinde hat Hissmann doch eine interessante Beobachtung gemacht: „je dümmer das Tier“, sagt er, „desto weniger hat sein Gehirn . . . gedärmähnliche Vertiefungen und

---

[1]) Magazin für die Philos. u. ihre Gesch., 1778 ff.; Psychologische Versuche, ein Beitrag zur esoterischen Logik, 1777 (anonym); „neueste Auflage“ mit d. Namen des Verf.'s, 1788, wonach zitiert; Gesch. der Lehre von der Assoziation der Ideen, 1777; Anleitung zur Kenntnis der auserlesenen Litter. in allen Teilen der Philos., 1778; Briefe über Gegenstände der Philos., 1778. Auch eine Übersetzung von Condillacs *Essai sur l'origine des connaissances humaines* hat Hissmann 1780 besorgt.

Krümmungen." (S. 21.) Aber, wie erwähnt, nicht das Gehirn allein soll empfinden, das ja nur ein Komplex von Nerven ist, sondern auch der Nerv an sich, namentlich bei den Wahrnehmungen des Hautsinnes. (S. 44 ff.) Besonders verkehrt ist es demnach, eine einzelne Stelle des Zentralorgans als Sitz der Seele zu bezeichnen. Man gewinne übrigens durch die Erdichtung eines Pünktchens garnichts, denn dies Pünktchen bleibe doch gegen ein einfaches, unausgedehntes Ding, dergleichen unsere Seele sein soll, ein ungeheurer Körper. Nerven also und Gehirn sind empfindend, ebenso wie andere Körper elektrisch und magnetisch sind. Wozu noch einen Geist oder eine sonstige Chimäre? Wozu ein drittes Wesen zur Empfindung und zum Bewusstsein? (S. 90.) Es giebt in der gesamten Geschichte, ja selbst im Reiche der Feenmärchen keine einzige so unwahrscheinliche Fiktion wie „die willkürliche Umschaffung des Gehirns in ein einfaches Wesen". (S. 249.) „Hütet euch, Weltweisen, Seelensklaven zu werden!", mit diesem Ruf schliesst Hissmann sein bedeutendes Buch. Bedeutend ist es in der That durch die Konsequenz in der Einseitigkeit und die durchsichtige Klarheit der Darstellung, nicht minder endlich dadurch, dass der Verfasser überall originell bleibt und sich nie in Gemeinplätzen wälzt.

Dem mitgeteilten Gedankengange entsprechend verlangt Hissmann vom Psychologen, er solle mehr Physiologie als Philosophie treiben und vor allen Dingen Hirnanatomie studieren; „aber", heisst es resigniert, „der Philosoph müsste Arzt und der Arzt Philosoph sein und folglich eine neue Art von Kreaturen entstehen" (22). Die Psychologie soll die Sätze der Vernunftlehre „in die praktische Form umgegossen" enthalten und den Pädagogen nutzen (Anl. 433). Dazu sei zuvörderst nötig, dass man aufhöre mit der Verzettelung der Seelenkraft in unzählige Vermögen. — Daraus, dass wir verschiedene psychische Erscheinungen als „Kräfte" bezeichnen, folge nicht das thatsächliche Vorhandensein der letzteren. Vielmehr kann dieselbe rastlos schaffende Kraft mehrere Wirkungen aufwerfen, die wir dann Phantasie oder Urteil nennen, gleichwie das Feuer bald die Kraft auszudehnen, bald zu verzehren genannt wird. Hissmann fragt sehr richtig — vielleicht richtiger als er selber ahnte — ob denn die Natur kapitelweise wirke wie ein System.

Das sind Sätze, die unverändert in eine moderne Abhandlung aufgenommen werden könnten. Ihnen schliessen sich jedoch Aus-

führungen geschichtlichen Ursprunges und Wertes an. Hierher rechnen wir zunächst die Terminologie, die im Anhang zu dem Buche über Assoziation (95 f.) festgesetzt wird. „Sensationen nenne ich alle angenehme, unangenehme und gleichgültige Eindrücke äusserer Gegenstände auf unsre drei gröberen Sinne. Empfindung hat die Bedeutung, die die Franzosen mit dem Wort *sentiment* verknüpfen, nämlich die Aufnahme angenehmer und unangenehmer Eindrücke, die wir durch die beiden feinern Sinne, Auge und Ohr, erhalten. Die angenehmen und unangenehmen Veränderungen der Organe des innern Sinnes werden innere Empfindungen genannt: so wie die gleichgültigen Modifikationen dieser inneren Organe innere Gefühle genannt werden". Reine Empfindungen giebt es nicht, da sie sich immer mit Vorstellungen früherer Empfindungen assoziativ verbinden; die Einteilung in reine und vermischte Empfindungen ist demnach streng genommen nicht aufrecht zu erhalten (101). Dagegen darf man von einfachen Empfindungen sprechen als von solchen, in denen keine Mannigfaltigkeit zu unterscheiden ist, — unabhängig von der einfachen oder zusammengesetzten Beschaffenheit der erzeugenden Objekte. Möglich sei es, dass bei pathologisch erhöhter Empfindlichkeit des Sinnesapparates die sonst einfachen Empfindungen wie Rot und Blau in Bestandteile zerfallen, ja dass die Sinnesvorstellungen in verschiedenen Menschen verschieden, und unbemerkbare Qualitäten in der Körperwelt vorhanden seien. (111 ff.) Aber alle einfachen Sensationen und Empfindungen müssen erlebt, können nicht beschrieben werden. — Während diese Ausführungen an Malebranche anknüpfen, richten sich die folgenden gegen Locke[1]). Hissmann lehrt nämlich zwei Klassen zusammengesetzter Ideen: die sinnlichen (Erinnerungsbild einer Kirche) und die intellektuellen (Begriff einer Armee). (122.) Und da nicht nur die meisten Erinnerungen, sondern auch die Mehrzahl der Wahrnehmungen zusammengesetzter Natur sind, so wirkt überall die Assoziation. Aber im Gegensatz zu den assoziativ zu Reihen verbundenen Begriffen ist das Kennzeichnende aller zusammengesetzten Gebilde die „Vereinigung der Assoziationen in ein einziges Ganzes" (136).

[1]) Über Malebranche vgl. auch S. 37 und 86. Von Locke urteilt Hissmann an anderer Stelle (44), dass er nicht einmal das, was Hobbes und Malebranche vor ihm über Ideenassoziation lehrten, gut benutzt habe. Über den erst im 18. Jahrhundert anerkannten Wert der Assoziation s. S. 10.

Zwei Gesetze der Assoziation gelten ganz allgemein: eins der Koexistenz und ein anderes der Ähnlichkeit. Für die inneren Empfindungen und Leidenschaften kommt noch hinzu ein „Gesetz der physischen Verbindung unserer inneren Organe". Hissmann will damit sagen, dass gewisse innere Organe schon von Natur verbunden seien und dass sich hierauf gewisse Gedankenverknüpfungen gründen. Als Beweis führt er an, „dass uns eine Trauermusik bis zur tiefsten Bestürzung niederschlagen kann, selbst wenn wir das Trauerstück nie mit einem traurigen Gegenstand zusammen empfunden, und da auch Töne und Leidenschaften nichts ähnliches mit einander haben" (86/7). In diesem Punkt ist die Analyse unserer heutigen psychologischen Ästhetik weiter gekommen. Die allgemeine Richtung der Hissmannschen Psychologie und Ästhetik wirkt aber namentlich in England noch heute fort. Wüssten wir nicht den Urheber, so würden wir dem folgenden Ausspruch kaum ein Alter von hundertundzwanzig Jahren geben: „Da also bei der Schönheit alles auf unsere Organe und auf die Art, wie wir empfinden und assoziieren, ankommt, so ist es ganz vergeblich, das Wesen der Schönheit mühsam aufsuchen zu wollen. Man muss sich begnügen, wenn man die verschiedenen Arten schöner Gegenstände oder, welches einerlei ist, wenn man die Organe, vermittelst welcher wir die schönen Gegenstände wahrnehmen, aufzuzählen im Stande ist." (Vers. 164/5.) —

Die zweite Form der Seelenphysik besteht in einer Erklärung der als eigenartig anerkannten Innerlichkeit aus materiellen, namentlich physiologischen Vorgängen. Hierzu bekennen sich weit mehr Forscher. Selbst Lambert, der aus gewissen Gründen erst an späterer Stelle eingereiht werden soll, hat einer solchen Denkweise nahe gestanden. Dabei schwankt aber das Interesse zwischen der philosophischen Bedeutung und der medizinischen Anwendung jener nicht-materialistischen physiologischen Psychologie: nach der einen Seite neigen: Krüger, Lossius, Irwing, nach der andern: Platner, Metzger, Nudow. Diesem Thatbestande folgt unsere Darstellung.

Johann Gottlieb Krüger lebte zwischen 1715 und 1759, war Professor der Medizin in Halle und Helmstädt und veröffentlichte neben weniger wichtigen Schriften [1]) den beachtenswerten „Versuch

[1]) Von den verschiedenen Gemütsbeschaffenheiten, mit welchen die Menschen aus der Welt zu gehen pflegen, 1747. Von der Bildung der Seelen, 1751. Träume, 1758. Neue verb. Ausg. mit einer Vorrede von J. A. Eberhard, 1785.

einer Experimental-Seelenlehre“ (1756). Das Büchlein ist nicht mit Definitionen belastet und gar lustig zu lesen. Dem mühsam durch Papiermassen Wandelnden kann man es gönnen, wenn er herzlich lachen darf über das, wozu ein „aufgebrachter Philosoph“ nach Krüger fähig ist, oder über die köstliche Geschichte von der philosophischen Frau und ihrem Mann, dem Lauseknicker. Sehr witzig bringt Krüger den drohenden Verlust der „Seele“ mit den schlechter werdenden Zeiten in Verbindung: ursprünglich habe man drei Seelen gehabt, dann nahm das Elend zu, man hatte alle Not, den Anspruch auf die empfindende Seele zu behaupten — und nunmehr sei sogar die vernünftige in Gefahr.

Doch nun zu Wichtigerem. Da ist zunächst der Titel, der im Hinblick auf die spätere Verwendung des Wortes „Experimental-Seelenlehre“ unsere Aufmerksamkeit verdient. Krüger begründet ihn nicht anders als einige Gelehrte unserer Tage das Schlagwort der „experimentellen Psychologie“ erläutern. Die Selbstbeobachtung sei unzureichend (14), die äussere Beobachtung z. B. nach den Lehren der Physiognomik erheische eine Ergänzung durch das Experiment und ein „schwesterliches Band der Liebe“ zwischen Philosophie und Medizin (22). Nach den Erfolgen, welche die Naturwissenschaft durch den Versuch errungen habe, dürfe man nicht zögern, dies Hülfsmittel auch der Psychologie nutzbar zu machen und die Seele „in Umstände zu versetzen, darein sie gewöhnlicher Weise nicht zu geraten pflegt“ (17). Und zwar könne man das nur durch künstliche Veränderungen, die man am Leibe vornimmt. Die Natur gehe in gewissen Krankheiten mit dem Beispiel eines körperlich-seelischen Experimentes voraus. „Werden die Säfte des Auges gelb, wie sich solches in der Gelbsucht zuträgt, so scheinen alle Gegenstände eine gelbe Farbe zu haben, gleichwie bei einer sehr starken Entzündung der Augen alles rot auszusehen pflegt.“ (73.) Dies Beispiel beweist zugleich die völlige Abhängigkeit der Seele vom Körper, worauf der philosophische Arzt noch öfters[1]) zu sprechen kommt, jedoch keineswegs die Identität beider. Vielmehr stehen Seele und Leib in einer Wechselwirkung mit einander, die man zwar ebenso wenig wie irgend einen Kausalzusammenhang wirklich begreifen, noch weniger aber nach Art des Occasionalismus leugnen kann (320). Nerven und Muskeln sind das Band zwischen Seele und Leib, „so zu sagen die Seile, welche gezogen werden, da

[1]) Vgl. S. 84, 104 (Beziehung zu Malebranche), 191, 271.

hingegen die übrigen festen und flüssigen Teile des Leibes die Last vorstellen, welche dadurch in Bewegung gesetzt wird . . ." (324.) — Mit diesen Anschauungen ist schwer zusammenzureimen, dass Krüger zur Anerkennung der Realität von Gespenstern neigt (121 und 125) und telepathische Wirkungen im Augenblick des Todes für möglich hält (122). Aber an dem Grundzug seiner Lehre ändert der Seitensprung nichts, und der Geschichtschreiber muss sich hüten, Inkonsequenzen zu vertuschen — auf die Gefahr hin, dass sie ihm selber als Nachlässigkeiten zur Last gelegt werden. Der Grundzug geht auf den psychologischen Materialismus hin, ohne ihn ganz zu erreichen. Ziemlich am Anfang des Buches (25) heisst es: bewusst sein bedeute noch nicht unkörperlich sein. Die Philosophen stellen sich die Seele als in einem Gehäuse eingeschlossen vor und wollen den Kober nicht mit den Krebsen verwechseln; in Wirklichkeit indessen wissen wir bloss, dass der Kober schwer ist, ohne zu wissen ob diese Schwere von Spargel oder Krebsen herrührt. Die Philosophen nennen ferner die Seele einen Spiegel der Welt — „o glückselige Erfinder!" —, geben aber nirgends einen Grund an, warum sich die Seele die Welt vorstellt. (43 f.)

Alle diese Schwierigkeiten sieht Krüger und ist doch unfähig, sie zu beheben. Immer wann man ein entscheidendes Wort erwartet, wird mit einem Scherze abgebrochen. Die gleiche Unzulänglichkeit des unbefangen kritisierenden, aber nicht schöpferischen Geistes besteht gegenüber anderen Problemen. So gegenüber den Problemen der Sinnesempfindung. „Was haben denn die armen Sinne gethan, dass alle ihre Vorstellungen undeutlich sein sollen?" (69). Vortrefflich gefragt! Aber wie schwach ist die Antwort, die in einem Hinweis auf Vergrösserungsgläser und auf das deutliche Spiegelbild des eigenen Gesichtes besteht. Grösseren Wert hat es, wenn Krüger im Anschluss an Voltaire — hier liegt einer der seltenen Fälle vor, wo Voltaire zitiert wird — den Einfluss des Urteils auf die Empfindungen untersucht (94). Die Auffassung der scheinbaren Grösse entfernter Gegenstände bietet ein treffliches Beispiel: „nun ist es wohl wahr, dass sich ein kleines Bild von dem Pferde in meinen Augen abmalet, wenn ich es kleiner als wenn ich es gross sehe; allein es ist zugleich offenbar, dass ich urteile anstatt bloss zu empfinden" (98). Von den Auslassungen über Assoziation (134), Gedächtnis (211 ff.) und Einbildungskraft interessiert uns nur, dass Reproduktionsver-

mögen und Phantasie unterschiedslos durch einander geworfen werden, weil beides unter der Marke „Einbildungskraft“ auftritt (144). Über das Wesen der Gefühle soll die Musik das hellste Licht verbreiten, „denn es ist das ganze menschliche Geschlecht darin einig, dass eine Sekunde übel, eine Tertie wohl, eine Quarte übel, eine Quinte wohl, eine Sexte mittelmässig, eine Septime übel und eine Oktave wohl klinge.“ (172.) Offenbar besticht den Philosophen nicht nur die angenommene Allgemeinheit des musikalischen Geschmacksurteils, sondern auch seine fast mathematische Rationalität; deshalb vermutet er, dass ein Gericht, dessen Bestandteile im Verhältnis des Akkordes stehen, besser schmeckt als ein anderes, das wie eine falsche Quinte eingerichtet ist (175). Von den zusammengesetzten Gefühlen oder Trieben sind Geiz, Wollust und Ehre die wichtigsten, denn aus ihnen entspringen die Affekte, die Alles in der Welt in Bewegung setzen. Hier bricht sich jene natürliche und wirklichkeitgetreue Weltanschauung Bahn, die von Thomasius (s. S. 60) ins achtzehnte Jahrhundert übergeleitet worden war. Und es ist ja nichts als einfache Feststellung einer Thatsache, wenn Krüger von den Menschen sagt: „Sie essen und trinken, weil es ihnen schmeckt, und nehmen ihren Körper in acht, weil ihnen dessen Beschädigung schmerzhaft ist. Sie pflanzen sich fort, weil sie die Wollust und nicht die Vernunft dazu antreibet, und sterben nicht weil sie wollen, sondern weil sie müssen.“ (312.) —

Johann Christian Lossius ist 1743 in einem Örtchen Sachsen-Weimars geboren und 1813 in Erfurt verstorben. Er gehört zu den Schülern Darjessens und hat als Professor der „Theologie nach Augsburgischem Glaubensbekenntnis und der Philosophie“ in Erfurt eine Thätigkeit entfaltet, deren Inhalt nicht recht zu der halb geistlichen Stellung passen will. Die von ihm herausgegebene Zeitschrift (s. S. 152) neigt entschieden zum Materialismus, das Buch vom „Unterricht der gesunden Vernunft“ (2 Bde. 1776/7), wo der Logik eine mittelmässige Individual- und Sozialpsychologie vorausgeschickt wird, steht auf dem Boden des Sensualismus. Hauptsächlich aber handelt es sich um das Werk „Physische Ursachen des Wahren“ (1775 datiert, jedoch schon Anfang 1774 erschienen)[1]). Das Titelblatt ist mit einem Stich

[1]) Ähnlich verhält es sich mit Bonnets Essai, der „London 1755“ datiert, thatsächlich aber im Sommer 1754 zu Leyden erschienen ist. Überhaupt sind Orts- und Jahresangaben in der damaligen Litteratur mit grosser Vorsicht aufzunehmen.

geschmückt, der die Büste des Karneades darstellt; geht man unter diesem Zeichen an die Durchsicht, so findet man, was zu erwarten war: einen neumodisch gestalteten Skeptizismus, einen flott geschriebenen, aber schlecht disponierten Angriff auf „das grosse Werkzeug der Vernunft, die Syllogistik“ (277). Da Lossius nichts von förmlichen Definitionen hält, die nach den Regeln der Logik weder zu dick noch zu dünn sind, so umschreibt er seine Gedanken so lange, bis sie dem Leser deutlich werden. Diese Art der Belehrung mag für den mündlichen Vortrag ihren Nutzen haben, ist aber in schriftlicher Darstellung kaum am Platz, da sie Genauigkeit des Ausdrucks, Folgerichtigkeit der Begriffsverbindungen, Sammlung auf das Wesentliche erschwert, den Autor zu Weitschweifigkeiten verführt und den Leser der angespannten Aufmerksamkeit entwöhnt.

Das Zentrum, um das sich die eigentlich psychologischen Erörterungen gruppieren, ist der Begriff der logischen Wahrheit. Die Wirklichkeit der Aussenwelt voraussetzend (95) fragt Lossius: wie entstehen unsere Begriffe und worin besteht die Mechanik des Denkens? (6 f.) Eine tiefere Erkenntnis wünscht der Mensch ebenso wenig wie „die Auster sich wünscht ein Seekalb zu sein“, und „derjenige, welcher die materielle Welt vor ein Bündel Ideen halten und also ihr nur ein ideelles Dasein zugestehen wollte, verdient so wenig eine Widerlegung als der, welcher ein Pferd in vollem Jagen auf sich losrennen sieht und glaubt, es wäre nur eine Idee“ (139 und 147). Nicht die metaphysische, sondern die logische Wahrheit steht in Frage. Ihr Wesen enthüllt sich dem Forscher wie das Wesen der Schönheit: hat man die Quelle des ästhetischen Genusses im Subjekt selber gefunden und hieraus unveränderliche Prinzipien abgeleitet, so kann man nun durch Analyse der gesunden Vernunft — die dem Geschmack entspricht — die Regeln der Wahrheit aufdecken. (249 f.) „Und hierinne hat die Wahrheit einerlei Schicksal mit der Schönheit, sie ist mehr subjektivischer als objektivischer Natur, sie ist nicht sowohl eine Eigenschaft der Gegenstände, die wir ebenso wahr nennen wie wir andere schön nennen, als vielmehr eine Vorstellung von dem Verhältnis der Dinge auf uns, sie ist Relation auf den, der sie denkt“ (65). Gedanken entstehen aus Empfindungen und diese aus Reizeinwirkungen (26); so lange ein Gedanke allein in der Seele liegt, kann man ihn weder wahr noch falsch nennen, zur Wahrheit wird er erst durch die Vergleichung mit anderen Ideen

(28 und 43). Diese Vergleichung beruht auf Gehirnerregungen. Wenn wir unvermögend sind, zu gleicher Zeit ein Dreieck und ein Viereck zu denken, so bedeutet das, dass die Bewegung der einen Gehirnfiber die der anderen aufhebt (51); die Wahrheit als Gegensatz des Widerspruches erklärt sich demnach „aus der Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirn“ (74). Das angenehme Gefühl der Übereinstimmung zweier Begriffe liegt in harmonischen Schwingungen der Hirnfasern — eine andere Organisation würde etwas ganz anderes als Wahrheit empfinden.

Der grobmechanischen Auffassung des Denkvorganges entsprechen die psychologischen Abschnitte im Lossiusschen Katechismus. Man wird jetzt auch den Wert seiner Meinung, dass die Vernunftlehre ein Stück der Seelenlehre werden solle (9), richtig abzuschätzen wissen und sich nicht wundern, dass er die Begriffe nach den sie bedingenden Organen klassifizieren will.[1]) Aus Search und Bonnet holt er alles das heraus, was seine Grundanschauung stützen könnte, Physik und Physiologie macht er sich dienstbar. Trotzdem gelangt er manchmal zu überraschenden Einsichten. Er will beispielsweise die Subjektivität der Gehörswahrnehmungen beweisen. Zu diesem Zweck erinnert er an das Miterklingen einer Saite, deren Eigenton gesungen wird, vermutet richtig, dass der Vorgang im Ohr ähnlich sein müsse, und fährt fort: „ob aber ebenso viel Fibern im Ohre befindlich sind als Grundtöne es giebt, oder wohl gar so viel als zwischen diesen Grundtönen Nuancen möglich sind, ist nicht zu bestimmen“ (109). Im allgemeinen ist der Vorgang dieser: Reize der Aussenwelt rühren den Nerven an seinem peripherischen Ende und gelangen mit Hülfe der „Einbildungskraft“ zum Bewusstsein. Die so entstandenen konkreten Einzelvorstellungen verschmelzen nun, gleichfalls mittelst der gefälligen Einbildungskraft, zu sinnlichen Allgemeinbegriffen, während die intellektuellen Allgemeinbegriffe durch den Hinzutritt der Worte sich bilden. Man übersieht leicht, dass hier die (von Phantasie wohl zu unter-

---

[1]) Später ist Lossius zurückhaltender geworden. So tritt er in seiner Zeitschrift (1780, S. 69) im Gegensatz zu August Hennings für die Einfachheit des Bewusstseins ein, wenn man unter einfach das verstehe, worin sich der Sache nach nichts Mannigfaltiges unterscheiden lässt, und unter Bewusstsein die Wahrnehmung innerer oder äusserer Veränderungen; nur trenne man die Gegenstände und den Akt des Bewusstseins.

scheidende) Einbildungskraft dieselbe ausserordentliche Bedeutung gewonnen hat, welche von anderen damaligen Autoren den Seelenorganen oder den materiellen Ideen zugeschrieben wird, nämlich die Bedeutung einer Brücke zwischen dem physiologischen Vorgang und dem Seelensubjekt. Seltsamerweise glaubt sich Lossius in einer Verschiedenheit zu Search, wenn er an Stelle der Seelenorgane die Einbildungskraft heranziehe, obwohl sich doch beide Begriffe bei dem englischen Philosophen decken. (s. S. 120.) Die Einbildungskraft nennt Lossius die letzte Station der materiellen Ideen oder den Körper der Seele. „Durch Hülfe derselben schauet die Seele ihre Gedanken an, sieht ihre Empfindungen noch einmal in der Nähe und führt durch dieselbe mit sich selbst ein Gespräch“ (37/8). Die Einbildungskraft hat Organe, deren Spiel und Bewegung die Sinneseindrücke bis ins Innere der Seele fortleitet (41), und sie verbindet die sinnlichen Begriffe nach dem Verhältnis der Ähnlichkeit zu einer natürlichen Ordnung: „es ist eine Art des Zusammenhangs vorhanden, welcher zwar nicht notwendig wie bei dem höheren Raisonnement und der Demonstration, aber doch zweckmässig eingerichtet ist“ (178). Der Begriff bedeutet für den Verstand das, was die Empfindung für das sinnliche Absonderungsvermögen bedeutet. Allgemein ist er, wenn von mehreren Gegenständen oder Eigenschaften eines Gegenstandes eine gemeinsame Erschütterung ausgegangen ist (191 und 196). — Zwischen solchen über und über bekannten Darlegungen blitzen gelegentlich neue Gedanken auf. Wie schlagend ist das folgende Argument! „Will man sagen, der Verstand bildet die Begriffe und vertraut sie alsdann dem Gedächtnisse an — ja! wenn das Gedächtnis so eine Gestalt wie Hudibras Beinkleider hätte, deren er sich statt einer Speisekammer bediente. Im Grunde heisst das, Worte gesagt und weiter nichts, und Rätsel durch Rätsel auflösen wollen“ (214).

Ein paar Worte genügen über die Lehre von den Gefühlen und Trieben, die Lossius beiläufig giebt. Auf verwitterter Grundlage baut sie sich auf. Die Prinzipien aller Dinge sollen Erde und Elementarfeuer sein; hieraus entstehen bei Körpern Schwere und Elastizität, beim Menschen Hang zur Ruhe und Thätigkeitstrieb. Aus dem Zusammentreffen beider Tendenzen in der Seele und einer rückschauenden Vergleichung ergeben sich Schmerz und Vergnügen. (181 ff.) — In der „Neuesten philosophischen Litteratur“ (1779, III, 33) beruft sich Lossius

für die Kritik der rationalistischen Willenslehre auf jene Erklärung, nach der ein Naturtrieb derjenige ist, der da wirkt, ehe noch der Mensch Erfahrungen von Lust und Unlust gemacht hat und fragt: können diese Triebe vom Verstande abhangen? Die verneinende Antwort wird so begründet. Es widerspricht der inneren Erfahrung, dass der Verstand die Ursache der Triebe sein sollte, denn dann müsste ja bei einer Passivität des Erkenntnisvermögens auch kein Trieb aktiv sein können. Das Kind, das noch keine Begriffe hat, und zum ersten Mal das determinierte Hin- und Wegstreben der Triebe fühlt, folgt diesem Reiz blindlings, ohne zu denken und ohne auch nur dunkel sich vorzustellen, dass das, was diese Triebe befriedigt, ihm gut und das Gegenteil ihm schädlich sei. —

Von Karl Franz von Irwing, der als Nächster in der Reihe zu nennen wäre, wissen wir, dass er — ein echtes Berliner Kind, in Berlin (1728) geboren und (1801) gestorben — eine ansehnliche Stellung in den Regierungs- und Gesellschaftskreisen der Preussischen Hauptstadt einnahm. Er war Oberkonsistorialrat, Protonotarius bei dem Ober- und Kurmärkischen Konsistorium, und in seinen letzten Lebensjahren auch Präsident des Oberschulkollegiums. Trotz dieser hohen Ämter hat er Zeit gefunden, ein umfangreiches und bedeutendes psychologisches Werk zu verfassen, die „Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen“.[1]) In ihnen giebt er sich als Anhänger einer physiologischen Erklärung des Seelenlebens. Bei der Abfassung des Werkes — so lautet sein Selbstbekenntnis — „suchte ich so viel möglich alles zu vergessen, was ich von transcendentaler Wissenschaft in Absicht der Seele und ihrer Natur gelernt hatte, sah den Menschen bloss wie jedes andere Naturwerk an, machte mit sinnlichen Bemerkungen den Anfang, nahm physiologische Kenntnisse zu Hülfe, raisonnierte darüber und enthielt mich, schon immer auf die letzten Resultate hinzusehen.“ (IV, 10.) Mit physiologischen Darlegungen beginnt der erste Band. Dann folgt ein Kapitel „von denjenigen Beschaffenheiten unserer Empfindungen und Ideen, welche aus der Natur der Nerven und des Gehirns begreiflich gemacht werden können“ und ein anderes

[1]) Berlin 1772. Zweite sehr verbesserte und mit dem II. Bd. vermehrte Ausgabe, ebda., 1777 (von uns benutzt); Bd. III, ebda., 1779; Bd. IV, ebda., 1785. — Ausserdem erschien anonym von Irwing eine weniger hervorragende Broschüre: Gedanken über die Lehrmethoden in der Philosophie, Berlin, 1773.

des Inhalts, „dass die grosse Verschiedenheit mancher Fähigkeiten der Menschen vornehmlich in der Verschiedenheit ihrer Organisation zu suchen sei.“ Irwing nimmt es auch ernst mit diesen Titelversprechen. Er untersucht die Abhängigkeit der Sinnesmodalitäten von den Nervenbeschaffenheiten (I, 52 ff.) und wagt sich bis zu der Folgerung vor, „dass nicht allein der Zusammenhang, welcher in unseren Empfindungsideen sich findet, sondern auch überhaupt jedwede Verbindung aller andern Ideen, selbst der abstraktesten, allein in den Nerven ihren Grund finde“ (73). Unter Nerven sind hier vornehmlich die Faserverbindungen im Gehirn zu verstehen, die Irwing die „feinere Organisation“ (88) nennt im Unterschiede von der gröberen Organisation der im Gehirn sich verlierenden peripherischen Nerven. Über jenes cerebrale Fasernnetz hat die Seele eine gewisse Gewalt (75), nicht jedoch über diese Nerven (117). Ich brauche kaum auszusprechen, dass die „feinere Organisation“ als Ersatz für Lebensgeister oder Seelenorgane oder Einbildungskraft (vgl. bes. 128) auch die individuelle Verschiedenheit der Seelenkräfte erklären soll: denn in den andern Nerven liege der Grund nicht, da jedermann wisse, „dass gute gesunde Augen und ein scharfes Gehör nicht immer mit lebhaften Empfindungen, einem feinen Gefühl und mit tiefen und schnellen Einsichten verbunden sind“ (154). Dem entsprechend wurzeln auch Assoziation und Gedächtnis ganz und gar in der feineren Organisation; die Seele bleibt dabei völlig unwirksam. (419 ff.)

Um die Bedeutung der physiologisch erklärbaren Bewusstseinsvorgänge kräftig herauszuarbeiten, bedient sich Irwing des an Condillac erinnernden Kunstgriffes, alles das zusammenzustellen, was lediglich durch äussere Empfindungen, ihre Residuen und ihre Verbindung innerhalb des Bewusstseins zu stande kommen kann, oder „was der Mensch sein würde, wenn er zu weiter nichts als zu äussern Empfindungen fähig wäre und wenn seine Thätigkeit sich bloss nach äussern Empfindungen richten und bestimmen müsste“ (169). Das so konstruierte Wesen soll nun aber auch eine Verwirklichung gefunden haben: nämlich in den Tieren (457). Von der Tierseele ist immerfort bei Irwing die Rede, doch hat sie für ihn nicht den Wert eines selbständigen Untersuchungsobjektes, sondern die rein methodologische Bedeutung einer Analogie. Deshalb lassen wir uns lieber unmittelbar über die menschliche Seele belehren. Wir fragen

nach ihren Grundvermögen. Irwings Antwort bleibt leider in Widersprüchen stecken, auf die den Finger zu legen kaum lohnt[1]) — in der Hauptsache kommt es auf Rezeptivität und Aktivität hinaus. Zur psychischen Thätigkeit gehören nicht nur die Bewegungen, sondern auch diejenigen Ideen, „die wir durch neue Verbindungen schon gehabter Ideen hervorbringen, und diejenigen, deren wir uns vorsätzlich erinnern wollen". (399, vgl. II, 49 f.) Beide Klassen von Begriffen können nicht aus der feineren Organisation — und wäre sie noch so hoch entwickelt — verstanden werden (II, 29); ihr Dasein sowie der Einfluss der Seele auf den Körper beweisen, dass die Seele ein vom Gehirn verschiedenes Wesen ist (40). Jener selbstthätige Verstand, der den Menschen vom Tier unterscheidet, wird angeregt durch „anweisende" Vorstellungen, an die sich viele und lebhafte andere Vorstellungen angliedern, alsdann durch Gefühle und drittens durch die (eigentlich in die erste Gruppe gehörigen Wort-) Zeichen. Er zerfällt in die analytische Fähigkeit, durch Zerlegung von Gesamtvorstellungen diese zu grösserer Klarheit zu bringen, und in das Vermögen, zu vorliegenden Ideen andere herbeizuziehen und durch Vergleichung oder Verbindung neue Ergebnisse zu gewinnen. (III, 18 ff.) Der erste Punkt wird mit einer gewissen Originalität dargestellt. Irwing nennt im allgemeinen jede „wirklich vernommene" Vorstellung klar und bezeichnet als dunkle Vorstellungen „gewisse Gewahrnehmungen, insofern man von ihrem Inhalte weder im ganzen noch im einzelnen etwas erkennt, obgleich die Gewahrnehmung ihrer Existenz in uns und die Sensation eine klare Vorstellung ist" (IV, 280). Wir sollen dabei etwa an Vorstellungen denken, die unsere Stimmung beeinflussen, ohne selber ins „Bewusstsein" zu treten. Durch blosse Verstärkung dieser Vorstellungen entsteht zwar ein deutlicheres Gefühl ihres Daseins, „aber der Inhalt oder das, was darin zu unterscheiden sein mag, bleibt wie es war" (289). Erst sobald es gelingt, die Vorstellungen zu zergliedern, gewinnen sie Klarheit im engeren Sinne des Wortes.

Im dritten Bande des hier betrachteten Werkes findet sich eine Abteilung mit der Überschrift: „Von den allgemeinen Ver-

---

[1]) Man vergleiche Stellen wie I, 362/3 mit I, 412 und der im Texte wiedergegebenen Aufstellung, dass die Denkkraft in einem „thätigen Gewahrnehmungsvermögen" (377) bestehe.

anlassungen zu Begriffen oder von den Triebwerken, wodurch die Menschen zum richtigen Gebrauch ihrer Geisteskräfte überhaupt gebracht werden. Ein Versuch über die Kultur der Menschheit überhaupt.“ Den Zusammenhang dieser Skizze mit Iselin, Herder u. A. lassen wir jetzt unerörtert. Hingegen müssen wir hervorheben, dass auch bei Irwing die Beschäftigung mit Leben und Geschichte wie von selbst dahin führt, den Gefühlen die beherrschende Stellung anzuweisen. Überall seien Gefühle die wirkenden Ursachen, sie bilden „die einzigen wahren Triebfedern, welche die Natur ausdrücklich bestimmt zu haben scheint, um jede Fähigkeit des Menschen herauszulocken“ (159), sie lassen sich von keinerlei Blendwerk lange täuschen, klären den Verstand auf und weisen die Vernunft zurecht (239). —

Eine grössere Beachtung als die zuletzt genannten Forscher hat neuerdings Ernst Platner gefunden. Sein Lebenslauf lässt sich kürzer schildern als seine Stellung in der Geschichte der Psychologie. Platner (geb. 1744) stammte aus einer alten Professorenfamilie; er wuchs in seiner Vaterstadt Leipzig auf und erhielt dort 1770 eine ausserordentliche, 1780 die ordentliche Professur für Physiologie; 1801 wurde er zum ausserordentlichen, bald darauf zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt. Sein Lehrerfolg und seine Kräfte nahmen aber so rasch ab, dass die Sächsische Regierung bereits 1809 genötigt war, einen auswärtigen Philosophen nach Leipzig zu berufen. Am 27. Dez. 1818 erlöste ihn der Tod.

Platners philosophische Richtung muss als Skeptizismus bezeichnet werden, als ein Skeptizismus, der bis zum Jahre 1781 an Leibniz, von da ab an Kant anknüpfte.[1]) In Bezug auf die Moralphilosophie vertrat er erst den den eklektischen Aufklärungsmoralisten eigenen subjektiven Eudämonismus, später eine durch Kant vertiefte Lehre, deren Hauptsätze die folgenden sind. Der Mensch hat sittliche Fähigkeiten, die ihn in den Stand setzen, nicht nur sich selbst das Moralgesetz vorzuschreiben, sondern ihm auch nachzukommen, den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit zu Gunsten der letzteren aufzuheben. Seiner objektiven Bestimmung: der Beförderung der Glückseligkeit der Welt

---

[1]) Am deutlichsten wird diese Wandlung in den Philos. Aphorismen, I. Aufl., Teil I, 1776, II, 1782; 2. Aufl., I, 1784, II nicht erschienen; 3. Aufl., sehr verändert, I, 1793 (s. bes. Vorr. S. XV u. § 710), II, 1800.

kann der Mensch nur dann vollkommen gerecht werden, wenn er, seiner subjektiven Bestimmung gemäss, wahrhaft tugendhaft geworden ist. In betreff der theoretischen Philosophie erklärt Platner die Metaphysik für die wichtigste, die Logik für die zuerst zu behandelnde Disziplin, und zwar versteht er unter Logik eine „genauere psychologische und kritische Untersuchung des gesamten menschlichen Erkenntnisvermögens", womit also eine Verbindung von Logik und Psychologie[1]) gegeben ist. In der Logik finden wir denn auch alle die Untersuchungen über Empfindung, Vorstellung, Aufmerksamkeit u. s. f., die uns im pragmatischen Teil beschäftigen werden. Sie erweisen sich häufig als eine Fortbildung Wolffischer Lehren. Die Apperzeption beispielsweise erklärt unser Psycholog durch vier Faktoren: den „Eindruck in dem Organ der Seele" (im Gehirn), das Auffassen desselben und seine Verwandlung in ein Bild, das Anerkennen durch Beziehung des Aufgefassten auf einen Begriff, das Bewusstsein[2]) eines Gegenstandes und des vorstellenden Subjektes. Den Eindruck in dem Organ der Seele lässt er so vor sich gehen, dass der Gegenstand gleichsam einen Stoss auf das Nervenende ausübt oder den „äusseren Eindruck" hervorbringt und dadurch den Nervengeist, eine feine und dünne Materie, in Bewegung setzt. Diese pflanzt sich nach dem Gehirn fort, bringt auch dessen Nervengeist in Erschütterung („zweite Bewegung des Nervengeistes") und erzeugt den „inneren Eindruck", welcher von der Seele aufgefasst wird vermittelst der Aufmerksamkeit. Der Verstand „anerkennt" dann die Vorstellungen d. h. erkennt sie den Merkmalen nach, während die Vernunft die Begriffe absondert oder „auskennt", urteilt und schliesst, überzeugt und zweifelt.

Die ersten Phasen dieses Vorganges, also die Reizung der Sinne und die Einprägung des Eindruckes, hat Platner mit besonderer Liebe und zu wiederholten Malen behandelt. Und bei diesem Thema zeigt sich auch die Veränderlichkeit der Platnerschen Lehren, eine Veränderlichkeit, die eine zusammenfassende,

---

[1]) Von sonstigen psychologischen Schriften P.'s sind zu erwähnen: *Progr. II de vi corporis in memoria*, 1767. *Progr. anima quo sensu crescere dicatur Lips.*, 1768. *Progr. de natura animi quoad physiologiam*, 1790. *Progr. an ridiculum sit, animi sedem inquirere*, 1795. Anthropologie, 2 Bde., 1772/74. Neue Anthrop., 1 Bd., 1790.

[2]) Der Begriff des Bewusstseins an sich wird nirgends untersucht, sondern vorausgesetzt.

kurze Darstellung seiner Psychologie fast unmöglich macht. In der Abhandlung über das Gedächtnis (1767 S. 35, 46 u. ö.) wird die physiologische Fähigkeit eines Festhaltens von Sinneseindrücken scharf von der Fähigkeit ihres Wiedererweckens mit dem Resultate einer „Vorstellung" getrennt. Im *centrum ovale* des Gehirnmarkes (27) verteilen sich die *simulacra* der äusseren Dinge. Und zwar sind es richtige Abbilder der Objekte, keine blossen Bewegungen; der *motus* Wolffs genüge nicht; es helfe nichts, man müsse unbedingt Bilder im Hirnmark annehmen. In der „Anthropologie" (1772 § 236) dagegen heisst es viel vorsichtiger, es wäre doch „möglich, dass die Impressionen im Gehirnmarke den Gegenständen körperlich ähnlich sein könnten. Die Impressionen der Gesichtsgegenstände wären Bilder im kleinen, wie das Bild im Auge. Die Impressionen des Schalles wären eine Bewegung der Lebensgeister im Gehirnmarke, die der Bewegung der Luft in der Atmosphäre ähnlich wäre, so wie es die Bewegung der Luft in dem Innersten des Ohres ist." In der neuen Ausgabe der Anthropologie (1790) erklärt endlich Platner sehr entschieden: „Dass die materiellen Ideen des Gedächtnisses etwas anders, als Bewegfertigkeiten der Gehirnfibern, dass sie Figuren, Bilder, Eindrücke in der Substanz des Gehirnmarks sein sollten, ist physisch unmöglich. Die Vorstellungen, die man sich seit Cartesens Zeiten von diesen materiellen Ideen erlaubt hat, sind wirklich zum Teil lächerlich." (§ 389.) Aber trotz der so auffälligen Bekehrung, die durch Unzersche und Herzsche Schriften befördert worden sein mag, hat der Philosoph sich nicht von einer mechanischen Auffassung der materiellen Ideen befreien können und selbst in den letzten Schriften noch von ihren „Richtungen" gesprochen; sind die Richtungen entgegengesetzt, so bedeute das seelisch einen Widerspruch und die Unmöglichkeit, Widersprechendes zu denken.

Die Lebensstellung Platners macht es verständlich, dass er die Medizin aller Orten für die Erklärung seelischer Vorgänge zu Hülfe nimmt und bei Empfindungen wie bei Gemütsbewegungen mit dem „dunkeln Nervengeiste" operiert, ja sogar ein zwiefaches Seelenorgan halb geistiger halb materieller Natur behauptet. Er glaubt an unbewusste Vorgänge, denen die Beziehung auf ein Objekt und die Unterscheidung durch das Ich mangelt, und an das Hineinspielen unbewusster Thätigkeiten in viele unserer („vermischten") Handlungen. Für die Verkettung

der Phantasievorstellungen giebt Platner drei Gesetze: Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit und Ordnung d. h. dass die Phantasmata die Ordnung der Empfindungen einhalten. Die Art der Verknüpfung ist entweder die des Nebeneinanderseins (zusammengesetzte Vorstellung) oder der Aufeinanderfolge (Vorstellungsreihe). So hohe Bedeutung er auch diesen Gesetzen des unteren oder gedächtnismässigen Gedankenlaufes zuschreibt, so wenig will er jedoch nach Art der Assoziationpsychologen aus ihnen den ganzen „Gedankenlauf eines besseren Menschen“ erklärt wissen. Vielmehr sei hierbei die Mitwirkung der aktiven Denkkraft nicht zu übersehen. Sie kann die Vorstellungen „im allgemeinen und im besonderen“ ordnen, da das „menschliche Gedächtnis einem Netzgewebe gleicht, dessen Fäden von allen möglichen Seiten und in allen möglichen Richtungen durch einander geflochten sind“. — Was die damals geläufigsten Probleme der Psychologie betrifft, so ist Platners Stellungnahme manchmal undeutlich und wechselnd. Wir können beispielsweise kaum ausmachen, ob er das Gefühl als selbständiges Seelenvermögen betrachtet hat oder nicht. Jedenfalls hat er die Theorie der gemischten Gefühle erweitert, indem er aus der Koexistenz von Lust und Unlust eine Succession macht und immer dem späteren Bestandteil das Übergewicht zuerkennt. (Aph. § 667.) Auch ist unverkennbar, dass er der Seele zwei Grundkräfte, nämlich Denken und Wollen, beilegt. Man hüte sich doch vor dem Missbrauch des Wortes Grundkraft. Wenn eine Kraft die andere zwar erweckt, aber weder den Grad noch die Richtung ihrer Wirksamkeit völlig bestimmt, so ist jene nur eine Veranlassung, aber keine Grundkraft, und diese keine untergeordnete. Eine untergeordnete Kraft verhält sich zu ihrer Grundkraft, wie ein Werkzeug zu der wirkenden Ursache. Um es auf unsern Fall anzuwenden: Die Kraft des Wollens wird zwar durch die Kraft des Denkens veranlasst, aber weder dem Grade noch der Richtung nach völlig bestimmt, sie verhält sich zu dieser nicht wie ein Werkzeug zu der wirkenden Ursache, ist ihr also nicht untergeordnet, sondern selbst eine Grundkraft. (Anthrop., 1772, S. 30 ff.)

Dass Platner die Unkörperlichkeit der Seele verficht, die Beihülfe des Körpers aber und entsprechend den Beitrag der Physiologie zur Psychologie sehr hoch schätzt, dass er in die Psychologie einbezieht Logik, Ästhetik und einen grossen Teil der Moralphilosophie — dies sei summarisch und zum Abschluss angeführt.

Des Königsberger Medizinprofessors Joh. Daniel Metzgers (1739—1805) „Medizinisch-philosophische Anthropologie“ erschien im Jahre 1790. Sie enthält u. a. eine „medizinische Psychologie“, die die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper betrachtet und als Grundlage der philosophischen Seelenlehre dienen soll.

Ausgehend von einer Zergliederung der tierischen Kräfte und Triebe wird das Gehirn (58) und im besondern die Varolsbrücke (82) für das Medium zwischen Körper und Seele erklärt. Die menschliche Seele — „ein Hauch der göttlichen Allkraft, allem Vermuten nach immaterialisch, unsterblich, die Stufe vom Geschöpf zum Schöpfer“ (63) — diese Seele bethätigt sich in Gedächtnis, Phantasie und Vernunft. Dass sie angeborene Begriffe habe, kann die medizinische Psychologie aus den bekannten Gründen Lockes niemals zugestehen; auch Raum und Zeit sind bloss empirisch (72). Kants Lehre von dem zwiefachen Ursprung aller Erkenntnis legt sich Metzger mit anderen Zeitgenossen so zurecht: „Sinnlichkeit giebt Empfindungen und Vorstellungen, der Verstand bildet Begriffe und Urteile. Doch setzt der Verstand Sinnlichkeit voraus“ (69). — Im ganzen also ist das Buch herzlich unbedeutend. Es hätte auch ungestört von uns am Friedhofszaun der Litteratur weiter schlummern können, wenn es nicht in den bedeutenderen Schriften Nudows, eines Schülers von Metzger, häufig genannt würde.

Über wenige unserer Autoren sind wir so schlecht unterrichtet wie über die Lebensgeschichte Heinrich Nudows. Wir wissen nur, dass Nudow am 18. Mai 1752 in Danzig geboren, dann Arzt und zuletzt Medizinalinspektor in Archangel geworden ist; selbst das Todesjahr des Gelehrten bleibt uns unbekannt. Seine litterarische Thätigkeit, soweit sie uns angeht, beginnt 1775 mit einem „Schreiben über den Sitz der Seele“ und endet 1791 mit zwei Werken, den „Materialien zur Gründung und mehreren Aufklärung der medizinischen Seelenlehre“ und dem „Versuch einer Theorie des Schlafs“. Da die Erstlingsschrift, die den „ganzen markigten Hirnteil mit dessen Fortsätzen“ als Seelensitz bezeichnet, keine erheblichen Spuren hinterlassen hat, so widmen wir zunächst den „Materialien“ eine kurze Betrachtung.

Nudow beruft sich auf Platner, Metzger, Moritz, Herz und Abel. Was diesen Männern gemeinsam ist, besteht in dem Gedanken, dass die Psychologie zu philosophisch geworden sei, dass sie die Seele vom Körper abgesondert und hiermit ihrer natürlichen Unterlage beraubt habe. Diesen Gesichtspunkt teilt unser Autor und verlangt einerseits unter noch heute gültigen Gründen die Aufnahme der Psychologie in das medizinische Studium (7—10) anderseits grössere Rücksicht auf die Erfahrungen der Ärzte; nach dem Vorbild der Physiologie fordert er

für die Seelenkunde einen geschichtlich-anatomischen Teil, einen wissenschaftlichen Teil, der die Gesetze enthält, und einen philosophischen oder anthropologischen Teil, den wir allgemeine Psychophysik nennen würden (25). Jedoch warnt Nudow sehr richtig vor der Überschätzung der Anschaulichkeit: „am Ende gewöhnt sich der Geist so sehr ans Betasten und Begucken, dass er nichts für wirklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln lässt“ (11). Zu diesen vorbereitenden Gedanken treten nun noch zwei positive Ansichten. Die eine verlangt Aufhebung des starren Unterschiedes zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen. Nachdem Platner den Begriff der vermischten Handlungen festgestellt hatte, lag es nahe, zu vermuten, „dass alle sogenannten Willens- oder willkürlichen Geschäfte von den unwillkürlichen nicht wesentlich, sondern nur nach dem Grade ihrer lebhaften Empfindung und ihrer Schnelligkeit bei der Ausführung verschieden sind“ (18). Ebenso leicht war von hier aus der Übergang zu einer Theorie des Schlafes, denn die Unwillkürlichkeit des Assoziationspiels im Traum ist ja eine der auffälligsten Thatsachen. Da Nudow diesen Dingen eine eigene Schrift gewidmet hat, so wollen wir uns ihrer Führung anvertrauen.

Der „Versuch einer Theorie des Schlafs“ enthält merkwürdige Betrachtungen über den Einfluss der Luft und des Mondes auf den Menschen, über die Ähnlichkeit des Todes mit dem Schlafe und über Gesundheitsregeln für Schlafende und Wachende. Nicht nur hiervon, sondern auch von der mehr physiologischen Darstellung des natürlichen und widernatürlichen Schlafes können wir absehen und uns auf den dritten Abschnitt des Buches beschränken, der eine typische „Seelenlehre des Schlafs“ enthält. — Die lebendige Kraft der Seele, die von der Lage des Körpers und vom Zustande ihrer Organe abhangt, kann nie völlig ruhen. Sie kann aber mehr nach der Seite des Tierischen oder mehr nach der des Geistigen gezogen werden, wobei nach Nudow verschiedene Seelenorgane und Vermittelungen zwischen Leib und Seele angenommen werden müssen. (95 ff.) „Den Zustand freier Bewegungen und ungestörter Übungen der äusseren und inneren Sinne mit wahrhaftem und deutlichem Bewusstsein nennen wir Wachen und den entgegengesetzten Zustand Schlafen“ (104). Bewusstseinshelle und immerwährende Geschäftigkeit fehlen im Schlaf, nicht jedoch die Fähigkeit zu Willenshandlungen. Die

Vorstellungen des Träumenden verbinden sich nach den subjektiven Gesetzen der Gleichzeitigkeit und Ähnlichkeit, ohne die objektiven Zusammenhänge der Dinge unter sich zu berücksichtigen (113). Hieraus erklären sich sowohl die Ungereimtheiten im Traume (121) als auch die prophetischen Träume, die der Verfasser übrigens auf solche aus organischen Ursachen zu beschränken scheint (143). Das Schlafwandeln wird mit Friedrich Hoffmann als ein Mittelzustand, mit Metzger als ein lebhafter Traum bezeichnet, bei welchem die höheren Seelenkräfte ruhen und die Phantasie sich ganz der Stelle der Vernunft bemächtigt. (150 ff.) Ein Traum kann verhältnismässig klar, lebhaft, verständig sein. „Ein solcher Traum kann verschiedene Affekte und Leidenschaften entwickeln, ja sogar einige und andere Bewegungen des Körpers bewirken. An Träumen dieser letzteren Art grenzt nun der Zustand des Schlafwanderns — nur übertrifft derselbe an Ordnung und Richtigkeit, an Lebhaftigkeit und innerer Stärke noch jene Träume sehr merklich. Er nähert sich endlich fast dem Wachen mehr als dem Schlafe, und ist selbst oft — wie ich glaube — ein eigener Zustand des Wachens, — des beunruhigten Wachens nämlich." (155/6.)

Wenn der Leser wie ich auf die mit Zitaten gefüllten Proviantwagen verzichten will, so kann er mit geringem Zeitaufwand die Bekanntschaft einiger naturwissenschaftlicher Psychologen machen. Der erste unter ihnen, Karl Wilhelm Friedrich Struve (? — 1781) hat in Dorfschreiber-Latein eine physiologische Psychologie ältesten Stils verfochten. Die *Anthropologia naturalis sublimior* (1754) lehrt als die Grundlagen der Seelenthätigkeit *cerebrum illaesum, tenues spiritus, continui nervi* (19) und betont namentlich die Bedeutung der *spiritus*. Die alten Unterscheidungen zwischen Leiden und Thätigkeit im Geiste werden unter Berufung auf Lancisi von neuem vorgetragen (52 ff.) und zu deutlich materialistischen Folgerungen benutzt. (60 ff.) Der Hauptgedanke, von Budde herübergenommen, ist der, dass unsere Unkenntnis des Wesens von Geist und Körper uns nicht erlaube, dem Körper die Fähigkeit zum Denken abzustreiten. — Florian Dalham (1713—1795), Konsistorialrat und Hofbibliothekar zu Salzburg, gab 1756 eine etwas schwerfällige *Psychologia seu doctrina de conditione nostrorum animorum* heraus. — Innerhalb der Metaphysik folgt auf Physik und Mathematik die Psychologie, der sich dann Logik, natürliche Theologie und Ontologie anschliessen. Die Psychologie ist entwickelungsgeschichtlich (13) und im Gegensatz zu scharfen Klassifikationen (19) zu behandeln. Daher

giebt Dalham Begriffen wie der Imagination (24) einen übermässig weiten Umfang und bringt den Verstand mit dem Willen in sehr enge Beziehungen (46). Im allgemeinen huldigt er dem Sensualismus (62), tadelt aber den Materialismus (72): der unsterbliche und freie Geist gehört zu Gott. Erwähnen wir noch, dass die prästabilierte Harmonie verworfen und zum Schluss eine ausführliche Tierpsychologie geboten wird, so haben wir einen Überblick über Dalhams Werk gewonnen.

Viel näher als Struve und Dalham steht uns der Hildesheimer Gymnasialdirektor Karl Heinrich Frömmichen (1736—1782) mit seinen „Briefen philosophischen Inhalts“ (1771). Der sechste Brief handelt von dem im Jahre vorher erschienenen Büchlein: Neues System der Kräfte des menschlichen Verstandes[1]). Frömmichen erweist sich in seiner gedankenreichen Kritik als ein Gegner aller Metaphysik: „Ein System der höheren Seelenlehre lässt sich ohne physiologische Vermutungen nicht schreiben“ (100). Mit scharfer Lauge überschüttet er die Prosektoren der Seele: „Welchen Scherz hat schon die Seele mit den neugierigen Philosophen getrieben, wenn sie ihr das Geheimnis ablocken wollten, was sie ist; sie, die sich zu allem herablässt, was ihnen möglich sein kann. Manchem schien sie Bayles Wetterhahn zu sein. Dieser drehet sich gegen Morgen, er drehet sich gegen Abend: und also, denkt er, hast du eine Kraft gegen Morgen und gegen Abend zu wenden. Auf diese Weise kann der Wetterhahn sich ein System von zweiunddreissig Kräften machen, die er hat und auch nicht hat, nach dem der Wind ihm günstig ist.“ (95.) Aber im Grunde endet auch Frömmichen bei einer Aufzählung von Vermögen. Das Bewusstsein kettet er an die Aufmerksamkeit; den Verstand, der die deutlichen Begriffe wieder in die Seele zurückruft, vergleicht er der Imagination bei den unteren Kräften, und zu guter letzt kommt er sogar mit einem neuen Vermögen hervor. Die anhaltende Aufmerksamkeit der bewussten Seele auf eine wirkliche Verbindung einzelner Gegenstände nennt er nämlich das Anordnungsvermögen. Das Anordnungsvermögen ist das Grundvermögen für alle Arten der höheren Erkenntniskräfte, sowie es die äusseren Sinne für die untern sind. „Den Eindrücken, welche dieses Vermögen erhält, hilft die Bezeichnungskraft mit ihren Namen auf, mit welchen sie das dunkle Einerlei begrenzet und vernehmlicher macht.“ (109—112.) —

Melchior Adam Weickard (1742—1803) war Arzt, eine Zeit lang auch Professor zu Fulda und Vertreter der Brownischen Lehren. Von seinem „Philosophischen Arzt“, der zu Gunsten einer materialistischen Psychologie eine Fülle von Anekdoten heranzieht und selbst vor herzhaften Zötlein nicht zurückscheut, erschien die erste Auflage 1775—77,

[1]) Die anonymen Schriften, deren Verf. mit Sicherheit nicht ausgemittelt werden konnten, finden im doxographischen Teil ihre Erledigung.

die zweite, von uns benutzte, 1782. — Weickard (I, 170) macht darauf aufmerksam, dass ein Punkt oder ein Winkel im Gehirn, wo ein Geist eingeschlossen sein soll, ebenso ungereimt scheinen könnte, als wenn man ihn in den Mond verwiesen hätte. Die Seele lasse sich nicht in ein Gefäss einsperren, „ungefähr wie *eau de Luce*“, sie sei nicht eine Spinne, die im Gehirn sitze und darauf reagiere, wenn die Nervenfäden von Fliegen berührt werden. Eine solche Seele könne auch im Magen ihre Residenz haben, denn so ungeschickt auch der Magen zum Denken ist, so wenig ist das Gehirn zur Verdauung eines Bisquits gebaut. Die Seele besteht vielmehr, bis hinauf zum Verstande, in einer bestimmten Beschaffenheit von Fasern. An anderer Stelle (II, 27) wird das Phlogiston hiermit in Verbindung gebracht, aber schliesslich das Ganze doch mit dem üblichen Vorbehalt versehen: es sei dem Autor nicht eingefallen, die Gegenwart des den Körper in Bewegung setzenden Wesens zu leugnen, er habe vielmehr alles der Religion unterworfen und die Offenbarung anerkannt. — Im einzelnen finden sich manche Ungereimtheiten. So bezweifelt Weickard die Vibrationenlehre Hartleys, da sich nicht begreifen lasse, wie in einem weichen Gehirn durch fünfzig Jahre hindurch Schwingungen sollten verbleiben können. Über die Temperamente lässt er sich folgendermassen aus: „Meine Lehre ist auf den verschiedenen Zaserbau und auf die Beschaffenheit der Säfte gegründet und wird sich aus den bisherigen Abhandlungen leichtlich zusammen lesen lassen. Ich zähle ein empfindliches, ein reizbares, ein starkes, schlappes und hitziges Temperament, oder ein Temperament mit weichen krausen Zasern, flüssigen sanften Säften, eines mit krausen trockenen Zasern, scharfen, meistens hitzigen Säften, ein anderes mit groben, festen oder starken Zasern, dicken zähen Säften, wo viel Erdiges oder Zaserichtes ist, das vierte mit groben und weichen Zasern, schleimigen kalten Säften, wo viel Wässeriges enthalten wird, das letzte mit starken, trockenen und sehr elastischen Zasern, wobei die Säfte trocken, hitzig und feurig sind.“ (III, 222 f.)

b) Assoziationpsychologie.

Von der dritten Form der Seelenphysik war oben gesagt worden, dass sie eine Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die physiologisch nicht erklärbare innere Erfahrung vornehme, also beispielsweise die Empfindungen wie Atome und die seelischen Gleichförmigkeiten wie Naturgesetze behandle. Am folgerichtigsten ist diese Betrachtungsweise in der Assoziationpsychologie durchgeführt. Aber in der deutschen Psychologie des 18. Jahrhunderts konnte sie sich nicht genügend ausdehnen,

weil die Wolffische Ableitung der Thatsachen aus der Vorstellungskraft (s. S. 72) dem Wunsch der meisten nach Einheit genügte und weil das Interesse an der schematisierenden Einordnung beschriebener Thatsachen haftete. Erst gegen Ende des Jahrhunderts setzte sich eine naturwissenschaftliche Behandlung des Seelischen durch, die ganz nach dem Muster der englischen Assoziationlehre gestaltet war, aber über sie hinausging. Wenn wir in der Überschrift das Wort Assoziationpsychologie verwendet haben, so geschah es der Deutlichkeit und Kürze wegen, nicht jedoch, um genau das zu bezeichnen, was die Engländer darunter verstehen. Denn Herz, Maass und Hoffbauer haben sich nicht auf den Grundsatz der Assoziation beschränkt, und Jakob hat ihn sogar absichtlich zurücktreten lassen; gemeinsam ist ihnen nur jene methodologische Richtung, die uns aus der Assoziationpsychologie am bekanntesten ist. Was sie ausserdem verbindet, besteht in einer Vorliebe für begriffliche Zergliederungen. Diese Neigung geht auf die Definitionen der Schulpsychologie zurück und leitet über zu dem „chemischen Zerspalten hohler Begriffe“ in der spekulativen Seelenkonstruktion, ja sie hat sogar eine analytische Psychologie von grosser Bedeutung ins Leben gerufen. (Vgl. 6b.)

Eine in menschlicher und wissenschaftlicher Hinsicht fesselnde Persönlichkeit tritt uns in Marcus Herz gegenüber. Von armen Juden abstammend, am 17. Januar (Juni?) 1747 geboren, zuerst zum Handel oder Rabbinat bestimmt, hat Herz in Königsberg sich dem Studium der Medizin und Philosophie gewidmet. Kant empfahl ihn, als er 1770 nach Berlin ging, an Mendelssohn, Lambert und Sulzer. In Berlin, dessen anmutloser Typus seinem kalten Wesen zusagen mochte, hat er als Arzt am jüdischen Krankenhaus und freier Professor der Medizin, Experimentalphysik und Philosophie eine hochangesehene Stellung eingenommen. Er starb am 19. (20?) Januar 1803. Von seinen psychologischen Arbeiten können wir die zwei Beiträge zu Moritzens Magazin bei Seite lassen; dagegen werden wir die „Briefe an Ärzte“ (1777, 2. Aufl. 1784) und besonders den „Versuch über den Schwindel“ (1786, 2. Aufl. 1791) kennen lernen müssen.

In der zweiten Sammlung der „Briefe“ (1784 S. 230) findet sich eine Untersuchung über das Verhältnis der Seele zum Leibe. Sie ist ausgezeichnet durch die Klarheit, mit der die Immaterialität

der Seele gefasst und alle Begriffe wie Nähe, Entfernung, Sitz von ihr abgewehrt werden. Nur im übertragenen Sinne kann man die Vereinigungsstelle der Nerven im Gehirn den „unmittelbaren Thätigkeitsort“ der Seele nennen. Analogie und Gesetz der Sparsamkeit gebieten, die Nerven als thätige Mittel, als die Fortpflanzer der Veränderungen zwischen dem Gehirn und den entfernten Teilen des Körpers anzunehmen (250). Dass die Seele ihre Empfindungen nicht in den Nerven oder im Gehirn, sondern an der Peripherie des Körpers hat, soll sich leicht erklären lassen. „Denn sobald man nur erwägt, dass Empfinden nichts anders heisst als Vorstellung von dem Widerstande der Lebenskraft haben, und dieser nach jeder Lage, Richtung und Entfernung des Eindruckes verschieden ist, so muss diese Vorstellung gleichfalls nach der Lage, Richtung und Entfernung dieses Eindruckes verschieden sein, und diese Verschiedenheit ist nichts anderes, als anschauende Erkenntnis des Orts, wo der Eindruck geschieht; gerade so, wie die Seele die Entfernung eines sichtbaren Gegenstandes erkennt, obschon dessen Wirkung eigentlich auf der Netzhaut oder dem Gehirn gegenwärtig ist.“ (293.) Offenbar umgeht Herz hier die Schwierigkeit, aber er macht nebenbei die richtige Entdeckung von dem biologischen Charakter der Empfindung: „Vorstellung von dem Widerstand haben, welcher der Lebenskraft entgegengesetzt wird, heisst empfinden“ (280).

Der „Versuch über den Schwindel“ (1791) enthält eine Reihe von allgemeinen psychologischen Betrachtungen und eine Theorie der Assoziation. Gleich zu Anfang handelt es sich um den Nutzen der Psychologie für die Heilkunde.

Da Nerven und Seele an allen Krankheiten beteiligt sind, kann man durch künstliche Seelenveränderungen, besonders durch Gemütsbewegungen, schöne Erfolge erzielen; allein das bedenklichste Hindernis ist und bleibt, dass es uns an einem „intensiven Maass und Gewichte“ für die Affekte fehlt. (24.) Jedenfalls sollte der Arzt die Seele als einen Gegenstand der Physik eifrig studieren. Die nun folgenden Worte Herzens seien der Beachtung nachdrücklichst empfohlen. „Dass ein Arzt der Kultur der Botanik und Chemie zu seiner Bildung notwendig bedarf, ist eine ausgemachte Sache; und doch lehren diese Wissenschaften ihn bloss die Instrumente kennen, durch welche er wirkt; die Seelenlehre hingegen verschafft ihm, eben so wie die Anatomie, die Kenntnis eines Gegenstandes, in welchem er Veränderungen hervorzubringen hat,

und durch welchen er sehr oft Veränderungen hervorbringen kann.“ (26.) Die Nutzanwendung auf den Schwindel ist einfach. Der Schwindel gehört — sei es als eigenes Leiden oder als Symptom — zu den halb körperlichen halb seelischen Krankheiten. Er muss daher auch psychologisch verstanden werden. Die ältere kindische Erklärung: dass die Lebensgeister im Gehirn ihre gewöhnliche Bewegungsart verlassen und sich im Kreise herumdrehen, verwirft Herz natürlich. Mit grossem Scharfsinn weist er als ihren Grund die Materialisierung der Seelenprozesse nach und knüpft hieran eine eindringliche Kritik der Lehre von den materiellen Ideen und was damit zusammenhangt. (210 ff.) Nicht minder glänzend ist die Kritik der beständigen Gegenwart der Vorstellungen in der Seele. „Man betrachtete diese gleichsam als ein räumliches Behältnis, in welchem sich eine Niederlage aller gehabten Ideen befinde, zu deren Gegenwart nur das Licht des Bewusstseins fehle, um klar und deutlich hervorzuscheinen“ (217). Dieser Irrlehre stellt Herz die Behauptung entgegen, dass eine Vorstellung ohne Wissen von ihr nicht existiert, und den sehr glücklichen Nachweis, dass von den Wahrnehmungen nicht Spuren, Abdrücke, Figuren, sondern bloss „gewisse Nervenaffektionen“ oder „Fertigkeiten“ zurückbleiben. „Je öfter nun eine gewisse Vorstellung wiederholt wird, oder mit je mehr Lebhaftigkeit sie einmal gegenwärtig war; mit desto grösserer Fertigkeit und desto geringerem Bewusstsein wird sie wieder in der Seele erregt. Daher die Menge von Wirkungen, welche die Seele ohne merkliches Bewusstsein unter dem Scheine unwillkürlicher Verrichtungen in dem Körper hervorbringt . . . . Der Zustand der Dunkelheit ist also der Zustand der Fertigkeiten, welche die Seele besitzt, Vorstellungen mit dem geringsten Grade von Anstrengung und Lebhaftigkeit in sich zu erregen“ (231). Dieser Begriff der Fertigkeit oder Fähigkeit oder grösseren Leichtigkeit wird ausgespielt gegen die plumpe Vorstellung materieller Ideen und eines Zusammenhanges zwischen den sichtbaren Eigenschaften des Gehirns und den Seelenqualitäten. Dem so gewonnenen Ergebnis entspricht durchaus, dass nach Herz die Empfindung nicht auf einem mittelbaren Hinführen der Eindrücke von den Objekten zum Gehirn beruht, sondern auf den durch die Eindrücke erregten Hindernissen in der Bewegung des Nervensaftes. „Nach meiner schon öfter erwähnten Theorie findet überhaupt kein Gehirneindruck bei den sinnlichen Empfindungen statt; indem das Wesen dieser nicht in einem bis ins Gehirn fortgepflanzten Stosse der äussern Gegenstände, sondern bloss darin besteht, dass die anhaltende Thätigkeit des Gehirns, den Nervensaft abzusondern und in die Nervenkanäle fortzustossen, durch die Zusammendrückung oder Verengerung eines dieser Kanäle vermittelst der Berührung eines äussern Gegenstandes gehemmt, unterbrochen oder erschwert wird; so wie von Seiten der Seele die Empfindungsvorstellung

nichts andres ist, als die Wahrnehmung dieser Hemmung, Unterbrechung oder Erschwernis der ausübenden Gehirnthätigkeit“ (234/5).

Der andere Hauptteil des Herzschen Buches liegt eingebettet in den allgemeinen Erörterungen, die wir soeben besprachen. Die Theorie des Schwindels nötigte den Philosophen die Ursachen aufzusuchen, die das schnellere oder langsamere Fortschreiten der Seele von einer Vorstellung zur andern erklären. So kam er zu einer Untersuchung der Vorstellungsthätigkeit, die als Vorläuferin Herbartischer Psychologie bezeichnet werden muss. Freilich beginnt die Untersuchung mit einer überflüssigen Zerrung der Begriffe „vorstellen“ und „sich vorstellen“, aber der Grundgedanke ist klar und von Reinhold hergeholt: dass nämlich Vorstellen die Thätigkeit eines Ich ist. Jede Vorstellung hat einen „Fasssungspunkt“, über und unter welchem sie an Klarheit und Lebhaftigkeit verliert; desgleichen jede Reihe von Vorstellungen. Wenn nun das Ich, mit seiner Kraft auf eine Vorstellungsreihe gewendet, möglichst alle Vorstellungen zur möglichst grossen Klarheit bringen will, so wird es darauf ankommen, ob „die Zeit zwischen den Vorstellungen gross oder klein und ob die Dauer der Thätigkeit auf jede insbesondere lang oder kurz ist“ (45). Den Zeitabstand zwischen dem Augenblicke der vollständigsten Fassung einer Vorstellung und dem Anfange der Aufmerksamkeit auf die folgende nennt Herz die „Weile“. Die Weile ist also gewissermassen eine Erholungszeit, ein Aufatmen, ein Kraftsammeln der Seele. Sie darf weder zu gross noch zu klein sein, wenn jede der succedierenden Vorstellungen den Fassungspunkt erreichen soll — „eine Wahrheit, die man dem grossen Seelenbeobachter Locke zu danken hat.“ (49.) Der Betrag der Weile aber hangt offenbar ab von der inhaltlichen Beschaffenheit der Vorstellungen an sich: ob sie wichtig, lebhaft sind oder nicht, ob es sich um die langsam zu fassenden Eindrücke der niederen Sinne, um die lange nachschwingenden Farben oder um die schneller verschwindenden Töne[1]) handelt. (50—60.) Er beruht zweitens auf dem verschiedenen Verhältnis der Vorstellungen zu einander: das Verhältnis der Gleichheit und Ähnlichkeit erleichtert den Übergang, das Verhältnis der Verschieden-

[1]) Wegen dieser Eigenschaft soll der geschäftige Geist sie zum Träger der Sprache gewählt haben.

heit und des Kontrastes verzögert das Fortschreiten, verlängert die Weile. Wenn beispielsweise ein Kleidungsstück mit mehreren sehr von einander abstechenden Farben uns missfällt, so liegt der Grund in dem erschwerten Übergang von einer zur andern Vorstellung. Endlich erwähnt Herz die „Seltenheit, Neuheit und Gewöhnlichkeit, welche, wie man sieht, keine Verhältnisse der Vorstellungen gegen einander, sondern Beziehungen derselben auf die Seele selbst sind“ (88).

Wenn einige der erwähnten Umstände sich kreuzen d. h. wenn z. B. eine Vorstellung mit anderen gleichzeitigen aber auch mit anderen ähnlichen verbunden ist, so entscheidet die Gewohnheit darüber, welche der beiden Reihen schneller durchlaufen wird. Am leichtesten fällt eben deshalb der Seele der Fortgang von Grund (Ursache) zu Folge (Wirkung), jedoch nicht in umgekehrter Richtung (93—103). Diese und ähnliche Bemerkungen, mit denen Herz namentlich an Home anknüpft, sollen die Thatsache der Assoziation besser erklären als es bis dahin geschehen war. Angenommen, eine Vorstellung reproduziere eine früher mit ihr gleichzeitig vorhanden gewesene. Das hierbei wirksame Verhältnis der Gleichzeitigkeit ist doch selber eine Vorstellung; und diese soll vor ihrem Bewusstwerden eine solche Wirkung erzielen? Was man vom Herbeiführen und Heranziehen sagt, das sind ja „bloss figürliche, aus der Körperwelt entlehnte Ausdrücke“ (121). Also ist das Gesetz der Assoziation gar kein ursprüngliches Gesetz, sondern entspringt dem Gesetz der Fertigkeit. Der Grund aller assoziativen Verbindungen liegt in der „Fertigkeit, welche jede Kraftäusserung auf der Stelle in der Seele erzeugt, dieselbe Thätigkeit mit minderer Anstrengung und folglich unter kleinerer Weile zu wiederholen“ (124). Da nun dieser fundamentale seelische Thatbestand bei allen Menschen der gleiche ist, so lassen sich die individuellen Verschiedenheiten lediglich aus der Beteiligung des Körpers erklären (132). Wie das im einzelnen geschieht, erfahren wir am besten von unserm Autor. „Die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen im Gehirne können in nichts anderem bestehen, als in Bewegung, und zwar wahrscheinlicherweise in Bewegung einer vom Blute abgesonderten Flüssigkeit, die man gewöhnlich den Nervensaft nennt, innerhalb gewisser Kanäle. Wenn nun die Beschaffenheit dieser Absonderung oder dieser Kanäle bei verschiedenen Menschen, oder auch bei einem und demselben unter verschiedenen Umständen sich ver-

schieden verhält, so ist es offenbar, dass in eben diesem Verhältnisse die Vorstellungen, welche mit diesen Bewegungen verbunden sind, gleichfalls verschieden sein müssen“ (142). Und zwar kommt es hauptsächlich auf die Schnelligkeit des Blutkreislaufes und die Nachgiebigkeit der Absonderungswerkzeuge an. Beides ist bei den Einzelnen verschieden, wirkt demnach individualisierend auf die Gehirnerregungen und den Fortgang der Vorstellungen und erzeugt, wenn gestört, Abweichungen von der persönlichen Norm. Die Abweichung nach unten heisst Langeweile, die Abweichung nach oben Schwindel.

Auf die Theorie des Schwindels brauchen wir nicht einzugehen. Um indessen das Bild einzurahmen, heben wir zwei Bestimmungen Herzens hervor. Er meint, dass die Neigung zum Schwindel bei einem Menschen um so grösser sei je grösser die natürliche Weile bei ihm ist; ferner glaubt er, dass unmittelbar bloss Gesichts- und Gehörseindrücke Schwindel erzeugen, weil schnell succedierende Empfindungen der niederen Sinne sich zu einer einzigen vermischen. (177 ff.) —

Joh. Gebhard Ehrenreich Maass (1766—1823) ist wohl noch heute durch seinen „Versuch über die Einbildungskraft“ (1792) bekannt. In der Nähe von Halberstadt geboren kam er frühzeitig nach Halle, erhielt dort eine philosophische Professur und verwaltete sie bis zu seinem Abscheiden. Sein Hauptwerk ist der erwähnte „Versuch“ (nach der 2. Aufl. 1797 zitiert), an den sich in den Jahren 1805—1807 ein zweibändiger „Versuch über die Leidenschaften“ anschloss.

Das Buch über die Einbildungskraft gehört zu den Arbeiten, die den Übergang von der Erfahrungsseelenlehre des 18. Jahrhunderts zur metaphysischen Bewusstseinspsychologie bezeichnen. Der Unterschied zwischen den Popularphilosophen und Fichte scheint so gewaltig, dass man an einen Sprung oder eine Kontrastwirkung glauben möchte. Thatsächlich aber sind die aus den Wolffischen Definitionen entstandenen Analysen der intellektuellen Seelenvermögen die Brücke geworden sowohl zu den evolutionistischen Spekulationen als auch zur mathematischen Psychologie Herbarts. Unter die Reihe der Vermittler gehört auch Maass. Nach rückwärts blicken ausser mancherlei Begriffsbestimmungen die Untersuchungen über Leidenschaft und Schwärmerei, Nachtwandeln und Aberglauben sowie die vielen Hinweise aufs Ästhetische; nach vorwärts sind gerichtet: die Zergliederung des

Bewusstseins und die Darlegungen über die Grösse der Vorstellungen. Bereits die Definition der Einbildungskraft ruht auf den von Kant gefesteten Grundlagen: dasjenige thätige Vermögen, das die Teile des Mannigfaltigen im Objekte gegen einander hält, heisst Einbildungskraft. Dann aber fällt Maass wieder in die ältere Psychologie zurück und bezeichnet mit Einbildungskraft das Vermögen, Gegenstände der Wahrnehmung unverändert oder verändert wieder vorzustellen. Mit Wolff formuliert er das „höchste Gesetz der Einbildungskraft" folgendermassen: „Mit jeder gegebenen Vorstellung können sich in der Einbildungskraft alle, aber auch nur diejenigen unmittelbar vergesellschaften, die mit der gegebenen schon einmal zusammen gewesen sind" (22). Die Ursache dieses Verhaltens ist nicht in der körperlichen Organisation, sondern in der Natur der Einbildungskraft zu suchen; von verschiedenen Umständen ist die „dreifache Gestalt" bestimmt, die jenes Grundgesetz annehmen kann. Somit sind wir glücklich wieder zu den drei Regeln der Ähnlichkeit, des Kontrastes und der Kontiguität gelangt. (55 ff.) Aber die Frage, die selbst ein Tetens nicht beantworten konnte: weshalb wird von den vielen disponiblen Vorstellungen gerade diese eine erweckt, versucht nunmehr unser Philosoph durch eine wichtige Überlegung aufzulösen. „Das Bewusstsein ist jederzeit von der Vorstellung a, deren wir uns bewusst sind, verschieden. Denn wäre es mit der letzteren einerlei, so könnte a niemals eine dunkle Vorstellung sein . . ." Ferner wäre es sonst unmöglich, „eine Vorstellung mit der andern zu vergleichen, oder sie von ihr zu unterscheiden. Jede Vorstellung würde allein und isoliert in der Seele liegen, wenn nicht das Bewusstsein etwas Drittes, von ihnen Verschiedenes wäre, wodurch sie zusammengefasst werden könnten. Aus dem nämlichen Grunde kann auch das Bewusstsein nicht in irgend einer Modifikation der Vorstellung a, deren wir uns bewusst sind, bestehen." (69.) Hieraus folgt, dass die Gründe, wodurch eine Vorstellung a „gesellig gemacht" wird, nicht zugleich die Gründe ihrer Erweckung sind, dass also das Gesetz der Erweckung nicht aus dem Assoziationgesetz abzuleiten ist.

Das Gesetz der Erweckung ruht vielmehr auf den Bedingungen des Bewusstseins oder genauer auf der Grösse der Vorstellung, die ihr Anspruch auf Klarheit giebt. Es lautet also: „unter mehreren geselligen Einbildungen wird jederzeit zunächst die grösste erweckt" (75). „Die Grösse der Vor-

stellungen sei durch die Zeichen der Dignitäten ausgedrückt und a b^2 c^3 d^4 eine Totalvorstellung, so wird, sobald a ins Gemüt kommt, zunächst d^4 erwirkt werden. Wenn auch gar keine von diesen Partialvorstellungen zum Bewusstsein käme (welches der Fall sein wird, wenn d noch zu einer andern Totalvorstellung gehört, die ein noch grösseres Glied enthält), so bestimmt doch d^4 den Übergang" (75). Anstatt indessen diesen Gedankengang konsequent fortzuführen, verzettelt sich Maass in einzelne Regeln (110, 115) und kommt schliesslich zu einer allgemeinen Theorie der geistigen Vermögen, aus der wir einiges kennen lernen müssen. Die Wahrnehmungen des inneren Sinnes geben zu „sinnlichen" Urteilen Veranlassung d. h. zu solchen, die nicht auf Verstandesbegriffen beruhen und sich im Geschmack, moralischen Gefühl und gemeinen Menschenverstand äussern. (203 f.) Die Einbildungskraft liefert dem gemeinen Verstande Kategorien, die nicht mit den Kategorien des reinen Verstandes zu verwechseln, empirischen Ursprungs und unbestimmte Bilder sind; sie bildet auch von den Arten der Handlungen gewisse unbestimmte und konventionelle Schemata, nach denen die einzelnen Urteile des moralischen Gefühls sich richten (211). Es giebt ferner ein vernunftähnliches Vermögen in uns, das namentlich in den Träumen eine grosse Rolle spielt (129) und die Überschätzung assoziativer Zusammenhänge erklärt. Endlich wirken die Leidenschaften als ein Motiv der Assoziation, denn „eine Leidenschaft bringt die Bilder von den ihr entsprechenden Gegenständen hervor." (149.) Dies erklärt sich daraus, dass die Leidenschaft auf dunklen Vorstellungen beruht, und führt dahin, das Subjektive aufs Objektive zu übertragen (159). --

Von dem Hallischen Professor Johann Christoph Hoffbauer (1766—1827) liegen vor: eine Logik, der ein Abriss der Erfahrungsseelenlehre vorausgeschickt ist, und zwei psychologische Werke über Naturlehre und Krankheiten der Seele.[1]) — Die empirische Psychologie als Grundlage der angewandten Logik hat nicht nur einzelne Erfahrungen zu sammeln und zu ordnen, sondern sie auch zu erklären. Zu diesem Zweck soll sie durch Hypothesen ein Naturgesetz der Seelenerscheinungen auf ein

---

[1]) Anfangsgründe der Logik nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre, 1794 (Irwing gewidmet); Naturlehre der Seele in Briefen, 1796; Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände, 1802—1807.

anderes zurückführen und das Physiologische nur insofern beachten, „als gewisse körperliche Veränderungen, welche von gewissen Veränderungen der Seele verursacht werden, wiederum Veränderungen der Seele hervorbringen“ (Log. IX). Hoffbauer bespricht aber ganz im alten Stil die allgemeinen und besonderen Vermögen sowie die Zustände der Seele; erwähnt sei nur, dass der besondere Teil in drei Abteilungen zerfällt: „die erste handelt von den Vermögen, die zweite von den merkwürdigsten Zuständen der Seele und die dritte von den Gründen der subjektiven Verschiedenheit unter den Menschen“ (17). Die neue Zeit hingegen verrät sich in der Auffassung der Sinnlichkeit als eines produktiven Vermögens. „Das produktive Vermögen erzeugt entweder Vorstellungen aus schon vorhandenen Vorstellungen oder dieses ist nicht der Fall. Das produktive Vermögen, insofern es nicht Vorstellungen aus schon vorhandenen andern erzeugt, wird die Sinnlichkeit genannt.“ (20.) Die andere Fähigkeit ist natürlich der Verstand. Alle Gegenstände des inneren Sinnes bewegen sich in der Zeit (38) und unterstehen dem Assoziationgesetz: dass die reproduzierende Vorstellung mit der reproduzierten schon vorher in einer Totalvorstellung verbunden war. Man dürfe dies Gesetz nicht das der Einbildungskraft nennen, da die Einbildungskraft nur derjenige Teil des Reproduktionvermögens sei, der Anschauungen reproduziert. (45 ff.) An Thätigkeiten der Einbildungskraft und der Sinne, des Verstandes und der Vernunft schliessen sich Gefühle an (68/9). Objekte, mit denen angenehme Gefühle nur mittelbar verknüpft sind, heissen das Nützliche (85). Aus der Rezeptivität eines Subjekts für gewisse innere und äussere Gefühle entspringen die ursprünglichen Neigungen, aus dem Verhältnis, worin ein Gegenstand zu andern begehrten Gegenständen steht, fliessen die abgeleiteten Neigungen z. B. die Triebe nach Eigentum, Ehre, Liebe. (95 f.)

Lebendiger als dieser „Grundriss“ giebt sich die „Naturlehre der Seele“. Hoffbauer knüpft darin vielfach an Lebensthatsachen an, beruft sich auf Ewald von Kleist, Fielding, Rochefoucauld, La Bruyère und zitiert mit Vorliebe — selbst zur Erklärung der Assoziation — Shakspere: „denn wer weiss es nicht, dass wenige, ja vielleicht niemand tiefer in das menschliche Herz gesehen als Shakspere?“ (S. XI.) Aber in keiner einzigen seiner Analysen ist auch nur ein Haarbreit Erlebtes. Die abgestandenste Schulpsychologie herrscht trotz der frischeren Dar-

stellung. Ich fasse daher die Hauptsachen in wenigen Sätzen zusammen. Erstens. Die Seele hat wie der Körper eine Natur und Gesetze dieser Natur, ist jedoch weder ausgedehnt noch schwer. (5—31.) Zweitens. Alle Deutlichkeit unserer Vorstellung ist allein ein Werk des urteilenden Verstandes, aber nicht jede Vorstellung des Verstandes braucht selber deutlich zu sein. (100 ff.) Drittens. Das Gedächtnis muss als ein zusammengesetztes Vermögen betrachtet werden, als „ein Vermögen, zu dessen Äusserungen das reproduktive Vermögen und der Verstand einwirken" (170). Viertens. Das objektive Vergnügen des Verstandes ist um so grösser, je mehr Vollkommenheit wir an dem Objekt entdecken; das subjektive Vergnügen ist um so stärker, je mehr unser Verstand beschäftigt und je weniger er gehemmt wird (255).

Die „Untersuchungen über die Krankheiten der Seele" gehen von der Voraussetzung aus, dass die Aufmerksamkeit den grössten Einfluss auf psychische Erkrankungen habe. Namentlich zwei ihrer Beschaffenheiten kommen in Frage: die Zerstreuung und die Vertiefung (I, 34). Die Zerstreuung entsteht meist aus einem unangenehmen Übermass von Eindrücken, die habituelle Vertiefung gewöhnlich aus Leidenschaften. (114, im Gegensatz zu 43.) Zerstreut ist der, „dessen Aufmerksamkeit unter zu vielen Gegenständen verteilt ist, um sie seiner gegenwärtigen Lage gemäss gebrauchen zu können", vertieft der durch einseitige Konzentration am Gebrauch der Aufmerksamkeit Behinderte (67). Beide Zustände stehen in engster Beziehung zu körperlichen Zuständen und erlauben therapeutische Verwertung (z. B. II, 179). — Will man die Seelenkrankheiten definieren, so muss man nach Hoffbauer nicht nur die Unnatürlichkeit, sondern auch die Unwillkürlichkeit der abnormen seelischen Funktionen hervorheben, denn durch das letzte Merkmal unterscheiden sich die pathologischen Veränderungen von den moralischen Gebrechen, von Sünde und Laster. Die Klassifikation erfolgt nach psychologischen Gesichtspunkten: entweder leidet ein einzelnes Seelenvermögen oder das Verhältnis der Vermögen unter einander ist gestört. Im ersten Fall spricht Hoffbauer von Geisteskrankheiten, im zweiten Fall von Verrückungen, wenn bloss das innere Verhältnis verschoben ist, und von Seelenkrankheiten, wenn auch die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper getrübt wird. Offenbar muss also eine Untersuchung der seelischen Vermögen allem andern vorausgehen. Und zwar darf man dabei nicht nach Art der physiologischen Psychologen verfahren, die „anstatt die Erscheinungen . . . zu zergliedern und die Gesetze derselben unter einander zu vergleichen, um ihren Zusammenhang aufzufinden, sie in Erscheinungen einer ganz andern Art übersetzen oder

verwandeln wollten. Es war eine Übersetzung aus einer jedermann verständlichen in eine unbekannte Sprache, die freilich lauter in das Ohr fiel, aber, so laut sie war, doch nichts verständliches sagte.“ (III, Vorrede.) Ein anderer zu vermeidender Fehler besteht darin, dass lediglich die „bizarreste Gestalt“ der psychischen Störungen berücksichtigt wird; „es ist freilich eine traurige, niederschlagende Betrachtung, dass auch hier Gesundheit von Krankheit oft nur durch unmerkliche Grenzen geschieden wird . . .“ (ebda.)

Die Seelenvermögen sind unanalysierbar d. h. einfach oder sie sind zusammengesetzt. „Wo wir mehrere Vermögen unterscheiden, die nicht in Ansehung ihrer Äusserungen selbst, sondern nur der Gegenstände, an welchen sie sich äussern, verschieden sind, will ich diese Vermögen angewandte Vermögen nennen“ (II, 5). So sind Witz und Scharfsinn Anwendungen des Verstandes. Hiernach wird nun die Fülle der Geisteskrankheiten eingeteilt und besprochen. Als psychologisch bemerkenswert hebe ich hervor die Behauptung, dass diejenigen Gemütsbewegungen den Menschen am ersten vom Wahnsinn befreien können, die ihn am leichtesten hervorbringen (III, 249), sowie die folgende Einteilung der geistigen Gefühle. „Sie sind entweder formell oder materiell; ersteres insofern sie gewisse Thätigkeiten der Seele als solche begleiten, und letzteres, wenn sie auf eine gewisse Vorstellung ihres Inhaltes wegen erfolgen. Die Furcht und die Freude z. B. sind materielle Gefühle, da jene immer die Vorstellung eines möglichen Übels, und diese die Vorstellung von einem Gut voraussetzt. Hingegen Erstaunen, Überraschung und das Gefühl, welches unsere mehr oder minder entwickelte Überzeugung begleitet, ist ein formelles Gefühl.“ (II, 284).

Ludwig Heinrich (von) Jakob (1759—1827) hat den ersten und grösseren Teil seines Lebens als Lernender, Lehrer und Professor in Halle verbracht. Das Jahr 1806 führte ihn nach Charkow; drei Jahre später wurde er Mitglied einer Finanzkommission in Petersburg, und erst 1816 kehrte er als Professor der Staatswissenschaften nach Halle zurück. — Ausser kleineren Beiträgen zu Moritzens Magazin und anderen philosophischen Zeitschriften schrieb er einen „Grundriss der Erfahrungsseelenlehre“ (1791; 4. Aufl. 1810) und einen „Grundriss der empirischen Psychologie zum Gebrauch für Schulen“ (1814), dem eine „Ausführliche Erklärung desselben“ beigegeben wurde. Wir beziehen uns aus guten Gründen auf das erste Werk und seine dritte Auflage (1800).

Jakobs Grundriss der Erfahrungsseelenlehre, der seit dem Ende des Jahrhunderts den meisten psychologischen Vorlesungen

zu Grunde gelegt wurde, ist der Hauptsache nach folgendermassen disponiert. Der Physiologie des menschlichen Geistes entspricht eine viel kürzer abgehandelte Pathologie; innerhalb jenes Abschnittes wird dem Erkenntnisvermögen der weitaus grösste Raum zugebilligt. Es fehlt also nicht nur die einst so beliebte Tierpsychologie, sondern auch jede metaphysische Untersuchung über „das Ding, welches der absolute Grund aller Vorstellungen ist.“ [1]) Die Erklärung hierfür liegt in dem Standpunkt, den der Autor einnimmt. Materialisten wie Spiritualisten hatten bestimmen wollen, was das Vorstellende eigentlich sei, anstatt nach der echten naturwissenschaftlichen Methode ein Phänomen aus einem andern Phänomen zu erklären. Beiden Richtungen stellt Jakob ein *Ignorabimus* entgegen und begründet es, namentlich dem Materialismus gegenüber, in mustergültiger Weise. Auch die grösste Erweiterung unserer physiologischen Kenntnisse werde nicht zum Verständnis der Seele führen. „Denn, da die Erkenntnis der Materie doch immer sinnlich sein und bleiben wird, so werden wir zwar die räumlichen Veränderungen durch fortgesetzte Naturforschung immer mehr begreifen d. i. sie aus anderen Veränderungen verstehen lernen; aber dass das Vorstellende, Denkende und Empfindende selbst Materie sei, werden wir aus der Erfahrung niemals einsehen können; und diese wird uns niemals verstatten, die Vorstellungen mit den sinnlich wahrnehmbaren materiellen Veränderungen für gleichartig zu halten. Die Materialisten scheinen also nur ihre Behauptungen auf Erfahrung zu gründen, indem sie sie mit denselben assoziieren. Genau besehen sind aber ihre Behauptungen rein metaphysisch und transcendental, indem der Satz: die Materie denkt, ebenso wenig durch Erfahrung sich erhärten lässt, als: ein Geist denkt in uns.“ (S. VI/VII.)

Das richtige Verfahren der Psychologie besteht darin, die innern und äussern Erscheinungen am Menschen zu beobachten und besonders die Verknüpfungen dieser Erscheinungen zu erforschen. Hierbei muss eine Kausalverbindung des Seelischen und Körperlichen vorausgesetzt werden. Im einzelnen sind Hypothesen unentbehrlich, aber sie müssen sich in den Grenzen möglicher Erfahrung halten und nicht denkende Materie oder einfache Substanz erdichten. Unrichtig ist es, nach der Art

---

[1]) Über die Möglichkeit einer spekulativen Psychologie vergl. Jakobs kritische Anfangsgründe einer allgemeinen Metaphysik, 4. Aufl. 1795.

Wolffs und Reinholds mit begrifflichen Definitionen zu beginnen, deren Gründlichkeit nur scheinbar ist. „Was würde man von einem Physiker denken, der seine Wissenschaft mit dem Zergliedern der Begriffe von Körper, Luft, Wasser, Kalk u. s. w. anfangen und aus den Definitionen dieser Dinge seine Beweise führen wollte?“ (S. XX.) Etwa dasselbe, wie von einem Physiker, der das Gewitter aus der Monadenlehre und die Bildung der Erde aus dem Willen Gottes erklären möchte. Nun, dies ist der Fehler eines Philosophen, der die einfache Vorstellung Ich aus der Einfachheit der Seele ableitet; jenen Fehler begehen diejenigen, welche Kritik der Vernunft statt Psychologie treiben d. h. analytisch darlegen, was man bei den Begriffen Vorstellungsvermögen, Verstand u. s. w. denkt, anstatt Erscheinung aus Erscheinung zu erklären. Die naturwissenschaftliche Methode lässt sich nur leider in der Psychologie, selbst bei ausgiebigster Verwertung physiologischer Thatsachen, nicht so leicht anwenden wie in der Physik oder Chemie. Denn die inneren Phänomene sind flüchtig und stellen sowohl der Selbstbeobachtung als auch dem Experiment grosse Schwierigkeiten in den Weg. (Einleitung.)

Ich hoffe, dass der Leser aus der gedrängten Übersicht eine Vorstellung von der Klarheit und Meisterschaft erhalten hat, die Jakob in den methodologischen Grundfragen bewährt. Ist dem so, dann wird er mit mir ein Gefühl der Enttäuschung zu überwinden haben, sobald er den positiven Gewinn durchmustert. Denn obgleich der Gedankengang immer derselbe ist: dies und das bemerken wir in uns; man nennt es so oder anders; „in Ansehung dessen“ gelten folgende Erfahrungsgesetze — so bleibt doch ein peinlicher Rest aus der Zeit der Vermögen und Definitionen. Der Anfang enthält einige physiologische Aufstellungen von Wert. Die Nerven besitzen Reizbarkeit d. h. sie geraten durch (äussere und innere) Reize in eine noch unbekannte Art von Bewegung; sie haben Empfindungen zur Folge, wenn die Reize aus der Aussenwelt oder dem Leibe kommen und von bestimmter Stärke sind (35 und 78). Aber nicht bloss die Nerven, sondern auch die ihnen benachbarten Teile haben Empfindlichkeit (41). Das psychische Ergebnis der Nerventhätigkeit ist von ihr selber durchaus verschieden; ferner darf man der Seele nicht irgend einen räumlichen Sitz andichten, sondern sie lediglich da suchen, wo sie wirkt, also überall, wo es Nerven und Nervenkraft giebt (72). — Der eigentlich psychologische Teil beginnt mit der Empfindungslehre. „Der merkwürdigste Unterschied unter den Empfindungen ist, dass durch einige der Zustand des Subjekts, durch andere

aber Objekte oder Dinge empfunden werden. Man kann daher jene subjektive, diese objektive Empfindungen nennen. Die subjektiven Empfindungen können auch Gefühle schlechthin, die objektiven aber Erkenntnis-Empfindungen genannt werden" (79). Die subjektiven Empfindungen sind ein „gleichgültiges Lebensgefühl", wenn die organischen Kräfte in gehöriger Harmonie wirken, sie werden zur Lust, wenn die Kräfte in ihrer Wirksamkeit erhöht, zur Unlust, wenn sie gehemmt werden. Als dunkle Vorstellungen des körperlichen Zustandes darf man sie nicht bezeichnen, da die innere Erfahrung nichts von der Vorstellung eines Objektes (des Leibes) dabei bemerkt und durch keinerlei Analyse dazu gelangt. Unter den Erkenntnis-Empfindungen stehen die sinnlichen obenan. Ihre Erfordernisse sind: „1) Dass ein äusserer Gegenstand mit einem gewissen Grade seiner eigentümlichen Kraft, der weder zu schwach noch zu stark sein darf, auf das Sinnen-Organ wirke. 2) Dass die Wirkung auf dasjenige Organ geschehe, welches eine besondere spezifische Reizbarkeit für diese Art der Eindrücke hat, und eine gehörige Veränderung in dem Organe, welche Impression oder Eindruck heisst, dadurch bewirkt werde. 3) Dass das Organ nicht nur den Eindruck wirklich empfange, sondern auch den gehörigen Grad von eigentümlicher Sensibilität oder Reizbarkeit besitze. 4) Dass das Gemüt oder das Vorstellungsvermögen, welches wir Seele nennen, wirksam sei, und nicht durch andere Vorstellungen gehindert werde, durch die äussern Eindrücke zu empfinden . . . ." (124.)

Diese Regeln, deren Bedeutsamkeit nicht erst erläutert zu werden braucht, ergänzt Jakob durch Bemerkungen über Narkotika, Aufmerksamkeit, Reihenfolge der Reize, Vorstellungs- und Willensstärke. Er folgert, dass sich durch die blosse Empfindung die Beschaffenheit der Objekte nicht bestimmen lasse, da es eben auf die Beschaffenheit der Aufmerksamkeit, des Sinnesapparates u. s. w. ankommt (141). Alsdann geht er zu dem inneren Sinn über, der uns leidende und thätige Veränderungen des Selbst offenbart. Das Objektive sind diese Veränderungen des Selbst, das Subjektive ist die Einwirkung auf den inneren Sinn. Sollen z. B. Vorstellungen abwesender Gegenstände wahrgenommen werden, so müssen sie den innern Sinn affizieren — „sonst bleiben sie ganz dunkel" (159). — Bei den Jakobschen Definitionen von Einbildungskraft, Gedächtnis, Erinnerung, Assoziation brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da sie wenig Neues bieten. Erwähnenswert ist dagegen, dass der Philosoph von einem einheitlichen Assoziationgesetz und seiner Ableitung aus dem Begriffe der Einbildungskraft nichts wissen will. „Es kommt dabei immer nur eine Formel heraus, welche ähnliche, gleichzeitige und successive Vorstellungen als Arten unter sich begreift. Ein solches Gesetz ist aber kein Urgesetz, von welchem sich die übrigen ableiten lassen; denn das abgeleitete Gesetz muss in dem ursprünglichen enthalten

sein. Die Arten sind aber nie in der Gattung, sondern nur unter ihr enthalten, und lassen sich daher nie von jener ableiten, ob sie gleich, wenn sie anders woher bekannt sind, unter jene gefasst oder unter ihr begriffen werden können." (168 Anm.) — Positiver gestaltet sich die Bestimmung der Apperzeption oder Wahrnehmung. Sie besteht in der Auffassung *(apprehensio)* und in der Zusammenfassung zu einem Ganzen *(comprehensio)* d. h. in der Wahrnehmung und Vereinheitlichung der seelischen Vorgänge. Mit der Wahrnehmung des Mannigfaltigen ist zugleich die Unterscheidung verknüpft (201—204). Da wir nun die Teilvorstellungen besonders vorstellen, sie miteinander vergleichen, von einander absondern oder zusammenfassen können, so entstehen Aufmerksamkeit, Reflexion und Abstraktion d. h. die wesentlichen Elemente des Denkens; verbindet sich der Verstand mit der Einbildungskraft, dann vermag der Mensch zu dichten oder aus den vorhandenen Vorstellungen neue zu bilden (249). „Wer das Vermögen besitzt schön zu dichten, heisst ein Dichter im besonderen Sinne" (257).

Der von uns wiedergegebene Gedankengang stellt nach seines Urhebers Meinung die empirische Entwickelung des Bewusstseins dar. Alle übrigen Untersuchungen des Bewusstseins: die Auflösung des Begriffes, der doch thatsächlich ein letzter und einfacher ist, die Erforschung der aussersinnlichen Ursachen und die Bestimmung der ursprünglichen Handlungen gehören nicht in die Erfahrungswissenschaft Psychologie. Das Erfahrbare sind die folgenden sinnlichen Bedingungen des Bewusstseins: „Es kündigt sich zuerst an in Gefühlen, die durch die Veränderungen des organischen Körpers verursacht werden (Bewusstsein seines subjektiven Zustandes, — Selbstgefühl), dann in den objektiven Vorstellungen äusserer Sinne (Bewusstsein der äusseren Dinge, — Bewusstsein der Welt) und endlich in den objektiven Vorstellungen des inneren Sinnes (Selbsterkenntnis, Bewusstsein der Persönlichkeit). Das Bewusstsein kann daher durch nichts bestimmt werden, als durch seinen Inhalt, oder durch das, dessen man sich bewusst ist." (294.)

Jakobs Theorie der Gefühle enthält nur wenig von Bedeutung: den Begriff der „kitzelnden Vorstellung", eine Formal-Ästhetik (343), und eine genaue Untersuchung über die gegenseitige Hemmung gleichzeitiger Gefühle. Die Gefühle sind mit Vorstellungen assoziiert, aber um so schwächer, je mehr das Erkenntnisvermögen beschäftigt ist. — Vorstellungen von Objekten bestimmen das Begehrungsvermögen zu Handlungen. „Aber die Erkenntnis überhaupt ist es doch nicht, welche das Begehrungsvermögen bestimmt, sondern in der Erkenntnis ist es 1) entweder die mit ihr verknüpfte empfundene oder vorausgesehene Lust oder Unlust; oder 2) das ursprünglich Praktische in derselben. Das Begehrungsvermögen heisst, in wie fern es zuletzt unmittelbar oder mittelbar durch Lust bestimmt wird, das untere; in wie fern es aber zuletzt

durch ursprünglich praktische d. i. moralische Gesetze bestimmt werden kann, und mithin frei ist, das obere . . . " (356.) Der Leser bemerkt die Anpassung der Überlieferung an die Kantische Lehre. (vgl. 376.) In seiner Willenstheorie folgt Jakob ziemlich eng der Tradition. Erst in der Erörterung der Freiheit wendet sich der Blick wieder vorwärts, denn es wird behauptet, dass die Freiheit kein Gegenstand der Beobachtung, sondern aus dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes oder der Pflicht erschlossen sei. „Die empirische Psychologie kann die Natur dieser Freiheit nicht untersuchen, es widerspricht aber ihren Prinzipien nicht, sie zuzulassen" (382/3).

5. Die Popularpsychologie.

a) Eklektiker.

Der Zweck einer universalen Bildung scheint mit Notwendigkeit zu einer eklektischen und populären Seelenkunde zu führen. Wenn der Mensch Anfang und Ende aller Lebensarbeit ist, dann darf die Kenntnis seiner Seele nicht auf die Fachkreise beschränkt bleiben, sondern muss in alle Schichten des Volks getragen werden. Dies kann nun sowohl im Sinne des Rationalismus als auch in dem des Sentimentalismus geschehen. Die rationalistischen Eklektiker vermitteln zwischen Wolff und den Engländern und pflegen die realistischen Bestandteile der Seelenkunst; die sentimentalistischen Popularpsychologen, die wahrhaften *scrutatores cordium,* lassen den Gefühlen und den persönlichen Erlebnissen den Vorrang. Aber auch jene, die im engeren Wortsinn Eklektiker heissen sollen, spalten sich in mindestens zwei Gruppen. Von den einen darf man sagen, dass sie durch ihre Beziehungen zum Ausland den nationalen Charakter, durch ihre Zugeständnisse an die Naturwissenschaft die philosophische Grundlage einbüssen; und doch haben sie als Verehrer der Engländer und als Skeptiker ein zahlreiches Publikum angezogen. Sie sind nicht ohne Sinn für systematische Vollständigkeit, besitzen aber nicht den dazu unentbehrlichen Mut der Einseitigkeit. Die anderen stellen sich in schroffen Gegensatz zur schulmässigen Behandlung und bevorzugen die ästhetischen und moralischen Anwendungen der Psychologie. Diese Psychologen für die Welt sind die eigentlichen Erben Thomasens und Meiers; ihnen gesellen sich die Herausgeber und Mitarbeiter der psychologischen Magazine.

Als Führer der ersten Klasse tritt uns Heinrich Feder entgegen. Johann Georg Heinrich Feder (geb. 15. Mai 1740) hatte schon auf der Schule sich gern an den Disputierübungen über Metaphysik beteiligt und seit 1768 als Ordinarius in Göttingen

seine halb skeptische halb eklektische Meinung verfochten. Bis zum Ende des Jahrhunderts lehrte er mit grossem Erfolg in Göttingen, dann siedelte er nach Hannover über, wo er zunächst das Georgianum verwaltete, später ohne Stellung lebte, stillbeglückt in seinem Greisenfrieden, bis ihn am 25. Mai 1821 der Tod von hinnen rief. Feder hat eine grosse Anzahl psychologischer Schriften hinterlassen. Ausser den üblichen Programmen[1]) seien die „Untersuchungen über den menschlichen Willen“ (1779 bis 1793) genannt, die ein Gegenstück zu Lockes Versuch über den menschlichen Verstand bilden sollten. Von Locke entlehnt das Buch so viele Züge, dass eine Aufzählung überflüssig wird; den Auseinandersetzungen Searchs entnimmt Feder einen guten Teil seiner Analysen; die Unterscheidung zwischen Selbstliebe und Eigennutz kommt ihm von Hartley. Mit den Moralphilosophen Englands schildert er einen Bezirk des inneren Sinnes, den bildlich moralischen Sinn genannten, als die Sphäre des Rechten und Geziemenden, als die Summe von Perzeptionen, durch welche der Mensch beglückt oder gequält wird, ohne in Urteilen und Schlüssen zu denken.[2]) Im engsten Anschluss an Home malt er das Entstehen und Vergehen der Leidenschaften, gleich seinem Vorbilde bemüht, in dem krausen Gemisch der Affekte Regel- und Zweckmässigkeit nachzuweisen, zwischen Grundtrieben und abgeleiteten Trieben zu unterscheiden, die Gemütszustände auf äussere Einflüsse: Klima, Nahrung, Umgang, Erziehung u. dgl. zurückzuführen und die geschichtsphilosophische Bedeutung des moralischen Sinnes gegen Hobbes festzustellen. Hat demnach die Thätigkeit Feders auf dem Gebiete der Psychologie vielfach an die Denkrichtung der Briten sich angelehnt, so ist sie doch auch mit der Geistesarbeit eines Bonnet und Helvetius und natürlich mit der Entwickelung der deutschen Philosophie verbunden. Der Dogmatismus war und blieb unserem Denker der Grundstein; von der Wolffischen Methode aber machte er bloss bei Begriffsbestimmungen Gebrauch und zog im übrigen dem klassifikatorischen Handwerk die Fülle der Beobachtungen im Sinne des Thomasius vor. Der Kantischen Revolution der Philosophie ist er mit scheuer Zurückhaltung begegnet. Doch

[1]) *Progr. de simplici animae natura . . . Coburgi*, 1765. *Progr. de sensu interno. Goetting.* 1768. (Handelt vom *common sense.*)

[2]) Moral. Gefühl, 1792, S. 49 ff. (Geschrieben 1776.) Vgl. Lehrbuch der prakt. Philos. 1778; Logik u. Metaphysik 1769; Grundsätze der Logik u. Metaph. 1794.

darf man nicht, wie es so oft geschieht, Feder zu einem Erzfeinde Kants stempeln. In seiner „Philosophischen Bibliothek“ (s. S. 153) hat er mit einer Untersuchung über die Wahrheit dem Genius des Königsberger Weisen den schuldigen Tribut entrichtet und in einer Anzeige der „Kritik der praktischen Vernunft“ voll Ehrerbietung über ihn sich ausgesprochen. Und schon 1769 hatte er (Logik u. Metaph. S. 173) den „scharfsinnigen“ Kant gerühmt.

Feders Einfluss ist zeitlich begrenzt, aber innerhalb dieser Grenzen sehr intensiv gewesen. Namentlich haben seine Lehrbücher seit Aufhebung des Jesuitenordens im katholischen Deutschland allgemeine Verbreitung gefunden und dazu beigetragen, süddeutsche Kräfte zur gemeinsamen Arbeit heranzuziehen.[1]) — Aber uns kümmern jene Kompendien weniger als das grosse Werk über den Willen, in welchem der Zentralgedanke des Federschen Wirkens vollsten Ausdruck gefunden hat. Er besteht in einer Reform der praktischen Philosophie zu Gunsten der empirischen Psychologie. Die praktische Philosophie, Klugheits- und Staatslehre eingeschlossen, soll auf Beobachtungen über die innere Natur des Menschen gegründet und der Verbreitung der Glückseligkeit dienstbar gemacht werden. „Aber kann der Mensch auch sicher seine wesentliche Natur und Bestimmung kennen lernen oder wird er sich selbst ein beständiges Rätsel bleiben? Ist es ihm gegeben, die Gesetze der Geisterwelt zu erforschen oder muss er da überall irren und in unsichern Vermutungen verbleiben?“ (Wille, I, 3.) Nein, der Mensch darf auf des Rätsels Lösung hoffen, wenn er sich selbst beobachtet, unaufhörlich, sogar während des Schlafes (12), und dann als Ergebnis seine ganze Seelengeschichte oder wenigstens getreue Beschreibungen einzelner Stücke seines Charakters liefert. So müsse eine, bereits von Bacon angestrebte, Spezialpsychologie entstehen d. h. eine Wissenschaft von den Verschiedenheiten der Menschen in Ansehung der Gemütseigenschaften. (II S. VII.) Diese werde die Psychologie als einen selbständigen Hauptteil der Philosophie wieder in Ehren bringen und den meisten Schwierigkeiten der Logik und „subtileren Metaphysik“ abhelfen. Schliesslich erweitert sich in Feders Anschauungen die Psycho-

[1]) Justis und Mursinnas Annalen verzeichnen für das Jahr 1798, dass in Freiburg, Olmütz, Prag und Wien Philosophie ausschliesslich nach Feders Lehrbüchern vorgetragen wurde (a. a. O. S. 126, 498, 520, 605/6).

logie zu einer umfassenden, Logik, Ästhetik, Moral und Menschenkenntnis einschliessenden Wissenschaft, die in engster Beziehung zum wirklichen Leben steht. Ein erfreuliches Realitätsbewusstsein lässt sich denn auch dem psychologischen Hauptwerke Feders, dem er nach eigener Aussage die besten Stunden seiner Mannesjahre gewidmet hatte, sicherlich nachrühmen, dieses Bewusstsein geht in der That einmal in die Befürchtung über, „etwas sagen zu können, was der öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt nachteilig wäre." Aber wir werden es uns nicht weismachen lassen, dass Feders Philosophie jemals das europäische Gleichgewicht hätte erschüttern können. — Die Hauptpunkte, auf die der zweite Teil unserer Darstellung noch öfter zurückkommen wird, lassen sich so zusammenfassen. Zunächst die Abhängigkeit des Willens — darunter Wohlgefallen und Missfallen, Begierden und Verabscheuungen einbegriffen — von der Erkenntniskraft. „Eigentlich sind Verstand und Wille dieselbe Kraft oder doch dieselbe Seele" (I, 31), aber genauer betrachtet wird der Wille erst durch Vorstellungen wirksam. Selbst die Triebe des Kindes beruhen bereits auf Wahrnehmungen, die es vielleicht schon im Mutterleibe hat anstellen können. Trotzdem ist es der philosophischen Untersuchung versagt, den Willen aus dem Denken abzuleiten. Ferner soll man zwischen „Neigung" als dem Gefühlston aller psychischen Zuständlichkeiten und „Neigung" als der auf Vorstellungen sich gründenden Begierde säuberlich unterscheiden. Dass alle seelischen Vorgänge von Lust oder Unlust begleitet sind, das ist die uns angeborene „Neigung"; dass aber an Vorstellungen von Dingen, ihren Eigenschaften und Verhältnissen sich gewisse Strebungen anschliessen, das ist ein sekundärer Prozess, den die Sprache „Neigung" im prägnanten Sinne nenne. Indessen: der angenehme oder unangenehme Beigeschmack von Sinnesempfindungen ist nach Feder keine einfache Erscheinung, sondern von Gewohnheit und Ideenassoziation abhängig.[1]) (I, 70.) Das Ungewohnte und das übermässig Gewohnte verursacht Unlust im ganzen Bereiche der Seelenthätigkeiten; es gehört also viel Selbstverleugnung dazu, „wenn manche Gelehrte 30, 40 Jahre, ein halbes Jahr nach dem andern, dieselbe Wissenschaft ohngefähr mit denselben Worten und Beispielen vortragen." (71/2.) Ein

[1]) Dasselbe hatte vorher schon Ulrich bemerkt, s. dessen Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften, II, 392.

ebenfalls allgemeines Gesetz besagt, dass der Mensch Wohlgefallen am Gefühl seiner Kräfte und Missfallen am Gefühl ihrer Einschränkung hat. Da nun die Zustände in der Seele abwechseln, so ist es wohl denkbar, dass jede reine Lust aus der Beendigung irgend eines klar oder dunkel empfundenen unangenehmen Eindruckes entstehe (128), dass die Gefühle aus einem verborgenen Quell fliessen können, dass Schmerz die eigentliche Triebfeder, und Glückseligkeit das eigentliche Ziel des menschlichen Willens seien (474 ff.). In der Glückseligkeit verbinden sich Vergnügen, Zufriedenheit und Dauer dieser Gemütszustände mit einander. (III, 3.) Die Natur hat dem Menschen nicht nur unzählbare Ursachen der Lust gewährt und mit den beiden Hauptpflichten der Selbsterhaltung und der Erhaltung des Geschlechtes Lust verknüpft, sondern ihm auch die Fähigkeit verliehen, durch die Einbildungskraft alle angenehmen Empfindungen zu erneuern.

Der Trieb der Selbsterhaltung ist der am tiefsten angelegte aller ursprünglichen Triebe. Hinzu kommen ein Trieb zur Veränderung und der Erkenntnistrieb. Dieser muss noch einen Trieb nach Nützlichkeit neben sich haben, denn Vorstellungen von dem (objektiven oder subjektiven) Nutzen eines Dinges begleiten alle Seelenthätigkeiten. Aber der eigentlich moralische Trieb d. h. die Neigung zur Tugend, die sich in Urteilen, Gefühlen und Willensakten ausspricht, kann nicht einen eigenen ursprünglichen Sinn ausmachen, sondern entsteht aus „Unterricht und eigener Vernunft.“ Innerhalb des Moralischen unterscheidet Feder Stufen oder — mit anderem Bilde — Kreise. Jedoch nicht genug mit dieser Anticipation einer heute sehr verbreiteten Lehre: der Philosoph hat vielmehr auch schon ihre Schwäche erkannt, die in der Nichtbeachtung der Intensität ethischer Vorgänge liegt. „Das Wohl der ganzen Familie muss dem Vorteil des einzelnen Mitgliedes, der Staat der Familie und das menschliche Geschlecht dem Staate vorgehen. Es kommt freilich nicht bloss auf die extensive Grösse des zu bewirkenden Guten und zu verhindernden Übels an, sondern auch auf die intensive Grösse. Das Leiden eines einzigen Menschen kann grösser sein als, bei kleinen Beschwerden, das Leiden Vieler zusammengenommen.“ (III, 374/5.) Aber da wir die Stärke der Gefühle selten berechnen können, müssen wir uns der Regel nach auf die Berücksichtigung der Ausdehnung beschränken, z. B. bei der Pflichtenkollision.

Wenn hiermit die Folgen unserer Handlungen bestimmt werden, so ruhen anderseits ihre Gründe in der Willensfreiheit des Menschen. Ohne die Freiheit wären Handlungen kein Gegenstand moralischer Empfindungen und Urteile; erkennen wir, „dass dasjenige, was jemand gethan hat, ganz und garnicht zufolge seines freien Willens geschah, sondern weil er unwiderstehlich dazu gezwungen war, so wenden sich unsere auf Recht und Unrecht sich beziehenden Urteile und Gemütsbewegungen auch gleich von ihm ab . . .“ (418.) Für die genauere Untersuchung des letzten Problems verwendet Feder eine psychologische Zergliederung der Zustände „der Betrunkenen, der Schlafwandler, der Rasenden und im heftigen Affekt sich Befindenden“. (481 ff.) Raserei und Schlafwandeln entschuldigen, Trunkenheit und Affekt entschuldigen nicht. Aber in dieser Analyse sind die richtigen Gedanken so wenig sichtbar, als ob ein Seidenfädchen in ein Segeltuch gewebt ist. —

Zur Federschen Schule wird ohne Grund Michael Hissmann gezählt. Recht unbedeutend ist, was ein wirklicher Jünger, der Jenaer Philosophieprofessor August Heinrich Ulrich (1746 bis 1813), mit seiner „Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften“ (1772—76) für die Psychologie geleistet hat. Auch Gottlob August Tittels (1739—1816) Verdienste liegen auf anderem Felde. Er popularisierte Lockes Erkenntnistheorie und Moralphilosophie und brachte in seiner „Metaphysik“ (S. 289) nur einen neuen Gedanken zu stande, indem er nämlich bei der Immaterialität der Seele die gewöhnliche Frage: ob Gedanken sich aus der Materie erklären liessen? dahin wendete: ob Ausdehnung und Gedanken in einem Subjekt beisammen sein können?

Feders Hauptschüler ist jedenfalls Meiners. Christoph Meiners (1747—1810) war ein wüster Vielschreiber, jedoch nicht ohne eigene Einfälle. Als Gymnasiast in Bremen und als Student in Göttingen lebte Meiners nur in Büchern; um den Unterricht kümmerte er sich recht wenig. Trotzdem gewann er Feders Gunst, und als 1772 der erste (und einzige) Teil seiner „Revision der Philosophie“ erschien, wurde er sogleich zum Extraordinarius, und drei Jahre später zum Ordinarius an der Göttinger Hochschule ernannt. Von da ab bis zu seinem Tode hat er — in guten wie in schlechten Jahren — ohne Unterbrechung eine Unzahl Bücher in die Welt gesetzt, unter denen uns aber nur ein „Kurzer Abriss der Psychologie“ (1773) und

der ausführlichere „Grundriss der Seelenlehre“ (1786) interessieren. Von Meiners' Beteiligung an der „Philosophischen Bibliothek“ ist sein warmes Eintreten für den tierischen Magnetismus[1]) hervorzuheben, und von den „Untersuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menschen“ (1806) bleibt zu erwähnen, dass sie Galls Lehren zur Unterlage haben.

Der Erstlingsversuch des Zwanzigjährigen war eine Preisschrift über die Neigungen, die das Accessit von der Berliner Akademie erhielt und mit den übrigen Abhandlungen zusammen 1769 veröffentlicht wurde. Der jugendliche Verfasser stritt mutig gegen die ästhetisierende und bloss sammelnde Psychologie, ja er begründete mit historisch zutreffender Kritik die Forderung einer genetischen Psychologie. „Jeder“, so sagt er, „ergreift den Menschen, wie er ihn antrifft, er mag Bürger, Gelehrter oder Wilder sein. Dieser bildet sich ein schönes Ganze, das er Mensch nennt, aus den abgezogenen Vortrefflichkeiten einiger Weisen, die bis an die äusserste Grenze der Menschheit hinaufgedrungen, und findet da einen Gott, wo er den Menschen suchte. Ein anderer nimmt einen entgegengesetzten Weg, versetzt sich auf einmal in die amerikanischen oder afrikanischen Wildnisse, sucht den Menschen in der entkräfteten und erniedrigten Natur des Hottentotten und Irokesen und stürzt ihn ohne Mitleid von seinem ursprünglichen Adel eines denkenden Wesens in die verworfene Klasse eines bloss fühlenden Geschöpfes herunter . . . Diesen Widersprüchen würde vielleicht noch einigermassen abgeholfen worden sein, wenn man das werdende Individuum des Menschen aufmerksamer beobachtet hätte; allein auch dies ist bisher ein frommer Wunsch geblieben. Locke versuchte es zuerst; er schränkte sich aber auf das Denkungsvermögen ein.“ (191.) Ebenso beachtenswert ist der Angriff auf Wolffs Definition des Affektes als eines merklichen Grades einer sinnlichen Begierde. Sinnlich sei bei Wolff alles, was von den Sinnen herkommt und womit die Vernunft nichts zu thun hat. Wie wollen wir aber nach dieser Definition die Empfindungen der Ehre oder gar die Liebe erklären? Verheerten Alexander und Cäsar die Welt aus Sinnlich-

[1]) Im Jahre 1788 hat Meiners ein ziemlich ausführliches Buch „Über den tierischen Magnetismus“ veröffentlicht, das in den geschichtlichen Abschnitten einseitig, in der systematischen Untersuchung vielseitig und fruchtbar ist. Vgl. die Kritik in Eberhards Phil. Mag. 1790 II, 356 ff. und die „Neuen Untersuchungen über den tierischen Magnetismus“ von Eberhard Gmelin, 1789.

keit? (204 f.) Neigungen wie Leidenschaften können aus deutlichen und aus undeutlichen Begriffen entspringen und in Anbetracht ihres Zieles sinnlich, geistig und moralisch sein. „Bisher habe ich nur gezeigt, was die Neigungen sind und in wie viel Arten sie sich abteilen; nun soll ich die Frage selbst untersuchen, ob sie natürlich und angeboren sind oder nicht? Diese beiden Fälle erschöpfen die ganze Möglichkeit ihres Ursprunges. Ich behaupte, und ich hoffe es beweisen zu können, dass sie nicht angeboren sind." (213.) Das thut Verfasser nun in Anlehnung an Locke und resümiert endlich (232): ohne Begriffe lasse sich nichts in der Seele gedenken.

Für die Stellung der Psychologie im Reiche der Wissenschaften giebt Meiners folgendes Schema. Philosophie als Wissenschaft des Menschen teilt sich in die theoretische und praktische. Der theoretischen erster Teil sei die Psychologie, welche als umfassende Grundwissenschaft der grössten Aufmerksamkeit bedürfe. Sie sei aber aus praktischen Rücksichten auf gewisse Kapitel zu beschränken: „Die Lehre von den angenehmen Empfindungen übergiebt sie der Ästhetik, die Lehre von der Natur des menschlichen Willens, von den Neigungen und Leidenschaften überlässt sie der allgemeinen praktischen Philosophie, die detaillierte Untersuchung des Ursprungs einer unbestimmten Anzahl allgemeiner Ideen liefert sie der Metaphysik aus."[1]) Trotzdem geht der Abriss der Psychologie, dem wir von nun an folgen wollen, mit einiger Ausführlichkeit auf die ästhetischen Gefühle ein, die in der „Revision" (26) noch als „unbestimmlich" bezeichnet waren. Und zwar ist die Äusserung sehr charakteristisch: es sei das Verständlich-Schöne bisher noch nicht genug beobachtet worden. Gewisse Gedanken gewähren uns ein inneres Vergnügen, das den angenehmen Empfindungen der edleren Sinne und der Einbildungskraft sehr ähnlich ist. Und doch sagen wir nicht verständliche Empfindungen, Empfindungen des Verstandes. Genauere Beobachtungen müssen entscheiden, ob gewisse Eigenschaften und Verbindungen der Gedanken die Intellektual-Fibern selbst in angenehme Schwingungen versetzen oder ob durch eine von uns bisher unbemerkte Täuschung alle

[1]) Kurzer Abriss der Psychologie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, Göttingen, 1773, S. 6 ff. Vgl. Revision der Philos., 1772, S. 53 f., wo die Psychologie eine esoterische Logik genannt und zur eigentlichen Logik in dasselbe Verhältnis gestellt wird, „wie die aesopeische Fabel zur angehängten Moral".

Gedanken, die wir schön nennen, ihren Reiz von den assoziierten Bildern der Einbildungskraft erhalten. Jedenfalls liege in der assoziativen Thätigkeit der Phantasie der Kernpunkt aller Ästhetik.

Unter die Eigentümlichkeiten der Meinersschen Psychologie gehört ferner, dass die Sprache sehr hoch bewertet und den übrigen Hauptabschnitten: von den Ideen, von den Seelenkräften, von der Wahrheit unserer Erkenntnis koordiniert wird. Sprache im weitesten Sinne heisse so viel wie Sammlung hör- und sichtbarer Zeichen aller inneren Gedanken und Empfindungen (56); ursprünglich sei sie auf das Gehör angewiesen und rein musikalisch gewesen, später durch Hülfe der Schrift artikuliert geworden (60). Der Erforschung der Sprache sollen wir die Einsicht verdanken, dass es keine Regeln giebt, nach denen die Grenzen der Substanzen, Eigenschaften und Verhältnisse festgestellt und untrügliche Prüfungen angestellt werden könnten. — Gewinnreicher scheint uns Meiners' Prüfung der Leibnizischen „Ideenleiter" (36 f.) zu sein. Denn es wird ganz richtig hervorgehoben, dass unter dem Bewusstsein ebenso viel Grade liegen könnten wie oberhalb der Schwelle, und dass es unbegreiflich bleibt, warum eine Idee erst dunkel sein müsse, ehe sie klar werden kann.

Die Lehre vom inneren Sinn beginnt mit dem methodologischen Grundsatz: es sei geboten, von der Ungleichartigkeit der inneren Erfahrungen auf die Anzahl eigener Organe zu schliessen (9). Das innere Gefühl, das sich von den inneren Empfindungen durch die Abwesenheit der Lust-Unlustqualität unterscheidet, teilt sich hiernach in drei Äste: Apperzeption der Ideen, Gefühl unserer Kräfte, Personalität; die inneren Empfindungen sind entweder ästhetische, wozu Gesicht und Gehör rechnen sollen, oder sympathetische, die sich nicht mit den moralischen Empfindungen decken. (12 ff.) Da es nicht lohnt, an so unklaren und widerspruchsvollen Behauptungen irgendwelche Kritik zu üben, so gehen wir weiter. Die genannten Vorgänge hinterlassen Überbleibsel, die Perzeptionen heissen. „Ideen, Vorstellungen, Erinnerungen, Gedanken wollen dasselbe sagen" (24). Alle Ideen werden „nach drei physischen Gesetzen assoziiert: vermöge ihrer Koexistenz, ihrer Ähnlichkeit und der organischen Verbindung gewisser Fibern" (38). In Rücksicht auf den Wahrheitsgehalt zerfallen die allgemeinen Ideen in zwei Klassen. Die „der ersten Art beziehen sich ganz auf äussere und innere Empfindungen und Gefühle, insoferne diese uns die gemeinschaftlichen Ähnlichkeiten der Körperwelt oder ihre eigene entdecken. Sie sollen also richtige Abdrücke der Substanzen, Eigenschaften und Verhältnisse sein, die wirklich existieren. Weder ihre Bestandteile noch ihre Grenzen hängen von unserm Willkür ab. Die Ideen der zweiten Art sind gleichfalls

mit jenen einerlei Ursprungs. Sie werden aber nicht nach dem, was in der Natur wirklich ist, genau gebildet, sondern nach gewissen nützlichen Absichten zusammengesetzt. Wenn auch in der ganzen Natur nichts dem Begriffe entsprechendes wäre, so würde er deswegen doch wahr sein.“ (83.) Urteile, welche Ideen der ersten Gruppe verbinden, heissen philosophische Grundsätze und haben keine grössere Gewissheit als äussere und innere Empfindungen; Urteile aus Ideen der anderen Gruppe sind mathematische Grundsätze, und ihre Wahrheit beruht auf der Evidenz, auf der Undenkbarkeit des Gegenteils (86).

Justus Christian Hennings (1731—1815) gehört zu der Gruppe der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts auftauchenden jüngeren Eklektiker. Diese seine Mittelstellung prägt sich unverkennbar in der Habilitationschrift[1]) und in dem psychologischen Hauptwerk aus, in der „Geschichte von den Seelen der Menschen und Tiere, pragmatisch entworfen“. (Halle 1774.) Gerade wegen dieser versöhnlichen Richtung seiner Anschauungen erhielt er nach Darjes, seines Lehrers, Scheiden 1765 dessen Ordinariat in Jena, während Kant, der gleichfalls vorgeschlagen worden war, von der Regierung abgelehnt wurde. Von nun ab schaffte Hennings sehr fleissig und zwar besonders auf einem Gebiet der Psychologie, das damals noch mehr als heute — und das will etwas heissen — in Verruf stand. Er beschäftigte sich nämlich vorzugsweise mit den vom Aberglauben in Beschlag genommenen Erscheinungen des Wahrtraums, der Ahnung, der Vision, des Geistersehens, des Nachtwandelns u. dgl. m. Sein Standpunkt gegenüber solchen Phänomenen des Occultismus ist der einzig verständige: er leugnet nicht von vornherein alle derartigen Geschehnisse ab, sondern prüft sie in vorurteilsloser Gesinnung und sucht sie nach Möglichkeit in die bekannte Kausalitätskette einzureihen.[2]) Dass er dabei häufig fehlgreift, ja manchmal sich zu bedenklichen Geisterhypothesen hinreissen lässt, kann nicht Wunder nehmen; erleben wir es doch noch heute oft genug, wie Männer, die jenes Zwischenreich zu betreten wagen, seiner Zaubermacht für immer anheimfallen. — Hennings hat

---

[1]) *Diss. quaestionem continens utrum somnus animae humanae ex principio interno an potius externo refutari debeat. Jenae* 1758.

[2]) Hennings' hergehörige Schriften sind: Von den Ahndungen und Visionen, T. I, Leipzig 1777; T. II, Leipzig 1783, auch unter dem besonderen Titel: Von den Ahndungen der Thiere, durch Beispiele aus der Naturgeschichte erläutert. —

bei allen seinen Studien, die selbstverständlich sich auch nach anderen Richtungen erstrecken[1]), eine erstaunliche, obwohl nicht immer zuverlässige Belesenheit entwickelt. Seine Schriften können daher als Ausgangspunkt für geschichtliche Forschungen warm empfohlen werden. Aber eine eigentlich schöpferische Begabung, welche Neues hervorbringt oder das Alte unter neue Gesichtspunkte stellt, hat dem fleissigen Gelehrten völlig gefehlt. Vielleicht war es die Erkenntnis dieses Mangels, die ihn veranlasst hat, während der letzten fünfundzwanzig Lebensjahre von jeder schriftstellerischen Thätigkeit abzusehen; jedenfalls liegt hierin der Grund, weshalb wir unseren Bericht in sehr engen Grenzen halten können.

Das berühmte zitatenreiche Werk über die Seelen der Menschen und Tiere kann von Anfang bis zu Ende als ein Versuch zur Widerlegung des Materialismus betrachtet werden. Alle höheren Lebewesen besitzen nach Hennings Vernunft. Die „Denkungsfähigkeit“ ist nicht nur die seelische Urkraft, sondern auch dem Psychischen so eigentümlich, dass sie keine „gänzlich dunklen Perzeptionen“ duldet. Wenn die Überlegungskraft sich mit Willkür paart, so entsteht Freiheit. Die Überlegungskraft aber erheischt ein Vermögen, aus deutlichen und abstrakten Ideen — das ist solchen, welche gemeinschaftliche Merkmale mehrerer Gegenstände ausdrücken — die Beschaffenheit der Dinge zu entwickeln. Sie fasst sonach ein Vermögen in sich, das Vorhandene genau zu übersehen, und dies nennt man die Vernunft, so wie der Verstand bloss in einem Vermögen besteht, abstrakte Ideen zu bilden. Man kann daher die Freiheit in der strengen Bedeutung auch mit Basedow durch die Willkür eines Vernünftigen erklären. (Aph. 9.) — Wie stellt sich nun dieser entschiedene Rationalist zu den aussergewöhnlichen Erscheinungen des Seelenlebens? Er findet sich mit ihnen ab, indem er teils die Erklärung aus dem religiösen Glauben entnimmt teils sie der Zukunft überlässt. In dem Buch über die Ahnungen verfährt er mit einer fast pedan-

---

Von Geistern und Geistersehern, Leipzig 1780. Visionen, Altenburg 1781. Von den Träumen und Nachtwandlern, Weimar 1784.

[1]) Vgl. kritisch-historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie, Leipzig 1774. — Anthropologische und pneumatologische Aphorismen, Halle 1777. — Ferner hat Hennings die vierte Aufl. von Walchs Philos. Lexikon (1775) besorgt und mit Faber zusammen eine „Neue philosophische Bibliothek“, 2 Bde. in 8 Stücken, Leipzig 1774—76, herausgegeben.

tischen und überängstlichen Genauigkeit. Zunächst unterscheidet er Voraussehung (mit der Unterart Vorauserkennung) von der „Ahndung". Eine aus sicheren Gründen vorhergesehene zukünftige Begebenheit, oder mit einem Worte eine gewisse Vorhersehung werde nie eine Ahnung genannt, weil diese letzte nach allem Redegebrauche erfordere, dass man die Ursachen eines zukünftigen Ereignisses nicht deutlich angeben könne (150/51). Die Erklärung der wahren Ahnungen im Wachen (189) gipfelt darin, dass Hennings die unbewussten Empfindungen als Vorboten des Objektes ansieht. Sehr ausführlich, auf mehr als hundert Seiten und mit zahllosen Beispielen und Kontroversen, werden die Ahnungen im Traume, sowie ferner die Träume der Nachtwandler behandelt. Für eine Reihe von Thatsachen, die sich sonst nicht erklären liessen, nimmt Hennings (301) Schutzgeister an, deren Existenzmöglichkeit er aus der Bonnetschen Stufenreihe zu erweisen sucht. —

Wenden wir uns einem anderen Eklektiker zu, der wegen seiner belletristischen Neigungen überaus beliebt war und auf den Wilhelm Schlegels Wort aus dem Jahre 1803 passt: „wie völlig getrennt die berühmten und verehrten Schriftsteller bei uns von den beliebten sind." Denn Garve kann doch kaum zu den berühmten gerechnet werden. In der Psychologie wenigstens ist er, trotz ehrlicher Bemühungen und vielseitiger Empfänglichkeit, nicht über den Vorhof hinausgekommen und hat es andern überlassen müssen, in das Heiligtum selber einzudringen.

Christian Garves Leben[1]) umspannt beinahe siebenundfünfzig Jahre, vom 7. Januar 1742, da er in Breslau als Sohn eines Färbers geboren wurde, bis zum 1. Dezember 1798. Als er in Frankfurt an der Oder sich einschreiben liess, wollte er Theologie studieren; doch fand er an ihr ebensowenig Gefallen wie später an der Geschichte, die ihm bloss unter den Gesichtspunkten der

---

[1]) Die Hauptquellen für Leben und Lehren Garves sind seine eigenen Schriften. Die „Sämtlichen Werke", deren erste drei Bände diesen Titel noch nicht tragen, sind 1801—1803 veröffentlicht worden; eine „Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek . . ." erschien 1802 in 2 Teilen; die Preisschrift „Ob man die natürlichen Neigungen vernichten oder welche erwecken könne, die die Natur nicht erzeugt hat" ist 1769 in Berlin herausgekommen. In den S. W. sind auch die meisten Briefe Garves enthalten; ausserdem kommen in Betracht der Briefwechsel zwischen Garve und Zollikofer (herausg. 1804), die Briefe an seine Mutter (herausg. 1830) und Friedrich von Gentzens Briefe an ihn (herausg. 1857).

Politik und Moral wissenswert erschien. So entschied er sich denn für Philologie und Philosophie, arbeitete fleissig und nahm lebhaft an der litterarischen Bewegung des Zeitalters teil. Schmerzlich empfand er, dass dauernde Kränklichkeit ihm die Schwingen beschnitt; mit rührenden Worten klagte er der Mutter und der Freundin, der Frau eines Leipziger Advokaten, sein Leid. Die Professur in Leipzig, die er noch zu Gellerts Lebzeiten angetreten hatte, konnte er mit Mühe drei Jahre hindurch verwalten. Bereits 1770 zog er sich in das Privatleben zurück. Seine letzte Breslauer Zeit wurde selten durch kleinere Reisen nach Charlottenbrunn, wo er des Sommers als Gast gern gesehen war, nach Berlin oder nach Weimar, wo er 1781 Goethen kennen lernte, in freundlicher Weise unterbrochen. In Breslau lernte er auch den grossen König kennen, der ihm 1783 für die von ihm selber angeregte[1]) Übersetzung der Ciceronischen Bücher über die Pflichten mit freundlichen Worten dankte. Derweil er eben eine Abhandlung „Über Einsamkeit der Kranken" diktierte, versagten ihm Geist und Sinne den Dienst.

Garve war eine feine, liebenswürdige Natur. Er hatte eine ausgesprochene Vorliebe für den Umgang mit Vornehmen, dem er sogar seine litterarischen Bestrebungen unterordnete, und beklagte den elenden Geschmack der Schullehrer, den „durchgängigen Mangel an guter Lebensart bei dieser ganzen Zunft Leuten". (XII, 41.) Seine gesundesten Bemerkungen gehen auf Gegenstände des täglichen Lebens. Das verdankt er zum Teil den von ihm hochgeschätzten Helvetius und Rochefoucauld, grösstenteils aber den Engländern und Schotten. Wie jene hat er mehr Breitensinn als Tiefensinn und begnügt sich mit der Untersuchung des erfahrungsmässig Gegebenen: die „Erkenntnis der Form" ist von ihm erstrebt, aber nie erreicht worden. Seine Abhandlung über das Dasein Gottes zeigt am deutlichsten den Mangel an Tiefe und Folgerichtigkeit, sein Verhältnis zu Kant beleuchtet die gleiche Seite seines Wesens. Doch fällt von hier aus auch Licht auf die guten Züge des Charakters. Selbst dem nur halb Verstandenen sucht er sich anzupassen. Sehr bewusst unterscheidet er zwischen Wissenschaft und Systematisiererei, wie er ja selbst niemals systematisch geforscht hat; aber die Freude

[1]) Schriften Friedrichs II. ed. Preuss XXV, 279; Briefwechsel zwischen Chr. Garve und G. J. Zollikofer, 1804, S. 256.

an der platten Nützlichkeit überwiegt in seinem Begriff von Wissenschaft. Alles durch die Erfahrung und für die Erfahrung! Namentlich soll die Induktion auf Garves Lieblingsfelde, der Moralphilosophie, zur Blüte gelangen. Die Tugenden und Laster, sowie die verschiedenen Verhältnisse des täglichen Lebens schildert er nach sorgsamen Beobachtungen, sogar vor einer Zergliederung der Liebe scheut er nicht zurück.

Was nun die Psychologie betrifft, so geht unser Schriftsteller natürlich von der Selbsterfahrung des gebildeten Mannes aus. Er preist den Briefwechsel mit vertrauten Freunden und wägt den Wert von Einsamkeit und Geselligkeit sorgfältig ab. Er übersieht also keineswegs das Soziale. In den Anmerkungen zu Ferguson giebt Garve einen Überblick über die Entwickelung der Menschheit, in der Abhandlung über die Neigungen knüpft er mit grosser Vorliebe an die ersten Regungen der Kindesseele an, und das Gleiche thut dann Schiller mit wörtlichen Zitaten im zehnten Paragraphen seines „Versuchs über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen". Das Individuelle und das Gesellschaftliche, das Gemüt und die Praxis, endlich die Beziehungen zur Moral sind demnach die Mittelpunkte der Garvischen Psychologie. Obgleich Garve mit einer Dissertation zur Logik in die Wissenschaft eintrat und auch als Professor über Logik und Mathematik las, hat er sich doch um die Verstandessphäre im Menschen wenig gekümmert. Soweit er es thut, geht er dabei auf die Sinneswahrnehmungen zurück, an denen der äussere Stoss auf das empfindende Wesen und die dadurch erweckte Aufmerksamkeit des Geistes zu unterscheiden sind. (I, 85.) „So ist der Gang der Natur: zuerst empfängt die Seele eine Menge Eindrücke, das Gedächtnis erhält sie, die Einbildungskraft setzt sie zusammen, der Verstand sammelt das Ähnliche in denselben und verwandelt die Eindrücke in Ideen; die Vernunft endlich bringt diese Ideen in Verbindung und erbaut sich daraus das System ihrer Grundsätze und ihrer Regeln. Die Empfindungen sind also der Stoff, welchen die übrigen Fähigkeiten bearbeiten . . ." (VII, 14.) Das bloss behaltende Gedächtnis, das auf der Feuchtigkeit des Gehirns beruht und nach der Fähigkeit des auswendig Lernens abzumessen ist, ist von dem Sichbesinnen zu unterscheiden oder der Kraft, verdunkelte Bilder durch eigene Bemühung wieder ans Licht zu bringen. (VII, 26.) Die Phantasie soll die Fälle hervorholen, aus deren schneller und

ihr selbst unbewusster Vergleichung sie jedesmal den Begriff von neuem hervorbringt, der praktische Verstand begnüge sich mit dem einzelnen, der theoretische führe das Individuelle auf das allgemeine zurück und verlange von allem Beschreibung und Erklärung.

Giebt sich hier bereits die Struktur der Garvischen Psychologie zu erkennen, so fehlt doch eins der wenigen originellen Merkmale, nämlich die Berücksichtigung des Interesses. Mit „Interesse“ meine man in der Umgangssprache die Partizipation an dem Gewinnste oder Verluste eines andern, in der Psychologie aber die Teilnahme der Seele an den Handlungen oder Eindrücken eines andern. Wir nehmen an den Gedanken eines anderen am ehesten teil, wenn sie einleuchtend und von begreiflichem Nutzen sind, an seinen Gefühlen, sobald wir ihre Billigkeit erkennen, und an erzählten Begebenheiten, „wenn diese wahrscheinlich, anschauend, deutlich und erheblich sind“. (VII, VII.) Sobald man z. B. lese, ohne an einen Gebrauch des Gelesenen zu denken, und doch immer weiter vorwärts strebe, dann gehe die Begierde auf den Gegenstand selber, dann sei man im Zustande der unwillkürlichen Aufmerksamkeit oder des Interesses (VII, 197 ff.). Mit dem Interesse verbindet sich aufs engste das Vergnügen. Es muss „die Untersuchung der moralischen Natur des Menschen von der Untersuchung seiner Vergnügungen angefangen werden“. (Briefe an s. Mutter, Breslau 1830, S. 57.) Denn die Freude ist der natürliche Zustand des Menschen (I, 5), mit ihr hangen Geduld, Zufriedenheit und Liebe zusammen. Geduld gilt unserm guten Garve als „die erste Grundlage zum Charakter des Helden“ (I, 22) und die Liebe lässt er aus Freundschaft und Sinnenlust entstehen. (XII, 160.)

Recht wenig original ist Garves Preisschrift über die Neigungen. Sie enthält ganze Seiten, von denen man beschwören möchte, sie anderwärts bereits gelesen zu haben[1]), und sie giebt in der Weise der Zeit öfters Zitate, ohne ihren Urheber irgendwie anzumerken. Eine Neigung der Seele zu einer Sache bestehe in einer gewissen Fähigkeit, Begierden zu bekommen, so „dass also Neigung von Begierden unterschieden ist,

[1]) Den Begriff der Übertragung hat Garve mutmasslich nicht von Search übernommen, denn beide Schriften erschienen im gleichen Jahre. Er zergliedert und verwendet ihn aber ganz ähnlich so wie der Engländer.

wie die Fertigkeit von der Handlung“ (Neigungen S. 98). Der Teil unserer Begierden, der in gewissen Beschaffenheiten der Seele, die sie empfängt, und nicht in den Eigenschaften des Objekts, das sie erregt, einen Grund hat, ist das, was Garve natürliche Neigung nennt. (101.) Wie entstehen deren individuelle Verschiedenheiten? Der nun erwarteten methodischen Erörterung geht der Autor aus dem Wege, indem er meint, zu dieser Untersuchung würde vor allen Dingen eine vollständige Sammlung der Erfahrungen nötig sein, die wir von den natürlichen Neigungen und den Unterschieden, die sich in Absicht auf sie in verschiedenen Menschen finden, machen können. Da eine solche Sammlung natürlich nicht existiert, so giebt Garve in ausführlicher Beschreibung Beispiele, nämlich Geiz, Ehrgeiz, Eitelkeit und Neigung zum Spiel. Die Beispiele zeichnen sich durch die vom Kindesalter ausführlich handelnde genetische Betrachtung aus und führen schliesslich (146) zu dem folgenden Ergebnis. Es ist von der höchsten Wahrscheinlichkeit, dass die Verschiedenheit der Neigungen, die wir gegen dieselben Gegenstände bei verschiedenen Menschen finden, „in einer gewissen natürlichen Verschiedenheit derselben ihren Grund haben, welche verursacht, dass die Ideen von den einen lebhafter, klarer und wirksamer sind, als wie die andern“. Hieraus muss sich nun die erste Frage der Akademie beantworten lassen: „kann man die natürlichen Neigungen vernichten oder andere erwecken, die die Natur nicht erzeuget hat?“ Und zwar antwortet Garve „Nein“, „weil wir kein Mittel haben, unmittelbar auf die Natur der Seele zu wirken und das Verhältnis unter ihren Fähigkeiten zu verändern“. (147.) „Doch vermag die Erziehung folgendes zu leisten. Die Eindrücke, die die Gründe zur Entstehung schädlicher Neigungen sind, suche man durch Wegschaffung der Gegenstände oder durch die Hervorbringung von Eindrücken einer andern Art zu schwächen; die Eindrücke hingegen, die die Gründe zu guten Neigungen enthalten, verstärke man entweder durch die öftere Vorstellung ihrer Gegenstände oder durch die Verbindung anderer damit harmonierender Eindrücke und Ideen.“ (185 f.)

Die Formen des Gemeinschaftlebens und die in ihnen sich bekundenden psychischen Kräfte interessieren Garven aufs lebhafteste. Man lese, wie er und seine Freunde die französische Revolution begrüssen[1]), wie er die Ehre lediglich als äussere Ehre behandelt (III, 235 f.) und das Spiel aus dem Streite erklärt (III, 250 f.), wie er den Einfluss der Umgebung (III, 39 f.) und der Gesellschaft erörtert. Namentlich der letzte Punkt findet die breiteste Ausführung. Die Geselligkeit zersplittert die Aufmerksamkeit und nähert die Leidenschaften, aber sie ist in überwiegendem Masse nützlich, ja auf die Dauer unentbehrlich. Den

[1]) Garve an Weisse, Breslau 1803, S. W. XVI, S. 322, Gentz an Garve, Breslau 1857, S. 59.

Umgang nennt Garve eine Kunst, die von dem Adel zur Vollkommenheit ausgebildet sei, und findet den Unterschied zwischen Adel und Bürgertum durchgreifender als den zwischen den Berufsständen.[1]) (I, 309 ff.) „Der Umgang mit seinem Landesherrn und denen, die ihm durch Blut und an Autorität die nächsten sind, ist für den Unterthan die höchste Schule der Kunst zu gefallen.“ (I, 322.) Will der Mensch gefallen, so muss er seine Eigenheiten aufopfern. (I, 332.) Und das bedeutet keinen Schaden. Denn Garve vermutet, „dass, was in den Geistesanlagen eines Menschen zu dem allgemeinen Charakter der Gattung gehört, eine wahre Vollkommenheit sei, und dass, was in Denkungsart und Sitten ihn von allen andern Menschen unterscheidet, zu den Mängeln und Einschränkungen desselben gerechnet werden müsse.“ (III, 109.) Diese Vollkommenheit und die aus ihr entspringende Glückseligkeit ist der Endzweck der Sittlichkeit. Der Beweis wird aus dem entnommen, was die Menschen zu thun pflegen d. h. aus ihren optimistisch beurteilten Neigungen; als Triebfedern werden genannt: das Angenehme, das Schöne, das Nützliche und die Glückseligkeit. (Vgl. S. 53/4 dieses Buches.)

Die wichtigsten Wandlungen der deutschen Philosophie hat Jacob Friedrich Abel mit durchlebt. Abel wurde am 9. Mai 1751 in Württemberg geboren, bereits mit einundzwanzig Jahren Professor an der militärischen Schule auf der Solitude, später Professor an der Tübinger Universität und schliesslich Generalsuperintendent. Er starb am 7. Juli 1829, nachdem er, der einst mit Ploucquet gestritten, das Identitätsystem ausführlich besprochen hatte. — Von Abels Schriften sind nur die der Frühzeit einigermassen bekannt geworden und beachtenswert, darunter eine, die seine praktische Psychologie enthält: „Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben“ (1784—1790), und eine andere, welche die Grundzüge der theoretischen Psychologie zeichnet: „Einleitung in die Seelenlehre“ (1786). Ausserdem werden wir uns noch auf ein Buch „Über die Quellen der menschlichen Vorstellungen“ (1786) berufen.

Abel benutzt das Schema der Wolffischen Philosophie dazu, die Lehren Lockes in ihm vorzutragen. Aber er hat doch nicht Unrecht, wenn er sich rühmt, die „schweren Materien“ neu ausgearbeitet zu haben. Sowohl in den Beziehungen zu Moral und

---

[1]) Welchen Schwankungen Garves Ansichten hierüber unterlegen sind, können wir nicht berichten.

Ästhetik, die in der ersten Periode überwiegen, als auch in den späteren Beziehungen zur Erkenntnistheorie findet sich mancher originelle Zug. Die Seele sei ein einheitlich wirkendes Ganzes, sie besitze bloss eine Kraft, aber „drei Ingredienzien, nämlich Empfinden, Wollen und Denken“ (Einl. 7). Die elementare Thätigkeit des Empfindens erstreckt sich manchmal über den ganzen Körper, wie beim Wohl- und Übelbefinden (Quellen 139 ff.), manchmal auf die Sinnesapparate. „Die Natur wollte unsere Erhaltung unserm Verstand unterwerfen: daher sind es nicht bloss Gefühle, sondern auch Ideen, die sie uns mittels der Sinne darreicht“ (151). Ausser den allgemeinen Empfindungen und den Empfindungen mit Ideen ist nun die Einbildungskraft eine Quelle der Vorstellungen. Als wirkende Ursache, wodurch eine Vorstellung wieder hervorgerufen wird, gilt unserm Philosophen die Seele; das Gehirn und die darin aufbewahrten Eindrücke sind nur die *conditio sine qua non* (235). Die Verbindung und Wirksamkeit dieser Quellen beruht auf den Assoziationgesetzen, über deren Anzahl Abel sich verschiedentlich äussert. Das Gesetz der Gleichzeitigkeit führt ihn zu dem Begriff der Verschmelzung, den er sehr weitschweifig erörtert. Aber neu und vortrefflich scheint uns an diesen Auslassungen zu sein, dass die Verschmelzung nicht nur von der Ähnlichkeit oder sonstigen Beschaffenheit der Eindrücke, sondern auch von ihrer Übereinstimmung mit dem jeweiligen „Ton“ der Seele[1]) abhängig gemacht wird. — Die praktische Psychologie hat bei Abel dieselbe Färbung und Bedeutung wie bei vielen seiner Zeitgenossen: sie ist nicht mehr der unbefangene Ausdruck der Menschenkenntnis, sondern Anwendung einer Theorie und Mittelglied zwischen theoretischer Psychologie und Moral. Und gerade wegen dieser ihrer Einordnung heisst es zum Beginne der „Sammlung“: „Anwendung auf die Erscheinungen des menschlichen Lebens, dies ist der Zweck aller Psychologie, dies der einzige Grund, warum wir uns auch nur einige Mühe geben, die Natur unserer Seele zu erforschen.“ Damit hangt dann anderseits der Charakter der Psychologie als Grundwissenschaft zusammen. Was nun die Gegenstände dieser angewandten Seelenkunde betrifft, so gehören zu ihnen

[1]) „Der ganze Ton der Seele wird aus den herrschenden einzelnen Operationen und einzelnen Vorstellungen bestimmt, ob wir es gleich nicht wissen, wie viele derselben nötig sind, um einen herrschenden Ton zu erzeugen“ (Einl. 94).

vorzugsweise die Neigungen, die Seelenstärke und die abnormen Vorgänge. —

Eklektiker, die oben als Psychologen für die Welt gekennzeichnet wurden, die wir aber auch mit den altfränkischen Ausdrücken „Politiker“ oder „galante“ Seelenforscher nennen könnten, zählen bekannte Namen zu den ihrigen. Hier wäre Friedrich Nicolai zu erwähnen, dessen derbe, norddeutsche Art an Thomasius erinnert. Nicolai vertrat den Standpunkt, dass der durchschnittliche Einzelmensch den Gipfelpunkt der Schöpfung bildet, dass daher sein Leben, ja selbst sein Gesichtsausdruck und seine Halluzinationen zu den Gegenständen einer „gesunden Philosophie“ zählen. Von seinem Einfluss als Mensch und Zeitschriftenleiter vermögen wir hier ebensowenig ein Bild zu entwerfen, wie von den gelegentlichen Beiträgen Lessings zur Psychologie; diese werden uns an anderer Stelle beschäftigen. Nur über den dritten im Bunde, über Mendelssohn, soll sogleich gesprochen werden.

Moses Mendelssohns Leben bedarf keiner erneuten Darstellung. Jedermann weiss, wie er auf Lessings Aufmunterung die vier an Leibniz und Baumgarten geschulten „Philosophischen Gespräche“ verfasste, dann die Shaftesbury nachgebildeten „Briefe über die Empfindungen“ herausgab, sich in den kleineren Schriften immer weiter von Wolff entfernte und endlich den lange geplanten „Phaedon“ veröffentlichte. Die Veranlassung zur Mitteilung der Unsterblichkeitslehren war zwar die Bitte Abbts gewesen, aber der Grund lag in dem philosophischen Bedürfnisse Mendelssohns und darin, dass er sich selber als einen Sokrates gefühlt zu haben scheint. Der Phaedon kam 1767 heraus. Er erregte ein derartiges Aufsehen, dass schon im folgenden Jahre eine zweite Auflage notwendig wurde und bis zu des Verfassers Tode zwei weitere Auflagen und Übersetzungen ins Französische, Italienische, Lateinische erschienen. Die vorausgeschickte Lebensbeschreibung des Sokrates schliesst sich ziemlich eng an Coopers *Life of Socrates* (1750) an; wenn man daher die modernisierte Auffassung des griechischen Weisen tadelt, so sollte man berücksichtigen, wieviel Moses seiner Quelle entnommen hat. Auch der andere Vorwurf, dass der deutsche Philosoph „den Plato unter Wasser gesetzt“ habe, lässt sich nicht aufrecht erhalten, da der neue Phaedo vom alten sich im Inhalt recht erheblich unterscheidet. Freundlicher gemeint, aber

ebenso ungerechtfertigt ist die Bezeichnung Mendelssohns als des „Klassikers der rationalen Psychologie", denn er hat zu viel von den Engländern in sich aufgenommen. Nur das ist richtig, dass die Frage nach der Unsterblichkeit einen Hauptgegenstand seines Nachdenkens bildete. Religiös-ästhetische Motive, teilweise im Anschluss an Plato (Phaedo 85 D), bestimmten ihn; dass er aber in der näheren Ausführung der Argumente Ploucquet nachzueifern ebenso wenig verschmähte, wie er in dem kleinen Schriftchen „Von der Unkörperlichkeit der Seele" Bilfingers Beweise für die Immaterialität wieder aufzunehmen kein Bedenken trug, das steht fest. Wahrscheinlich hat Mendelssohn auch Creuzens Hauptwerk mit Nutzen gelesen.

Die seelische Thätigkeit des Vergleichens von Inhalten, die aus Sinneseindrücken stammen, kann nur die Funktion eines für sich bestehenden ungeteilten Wesens sein. Ein solches Wesen hat eine doppelte Möglichkeit des Todes. Die Seele kann plötzlich oder allmählich sterben. Plötzlich aber kann die Seele nicht vergehen, denn die Natur kann und Gott will keine Zernichtung hervorbringen; ebensowenig ist ein allmähliches Sterben zu befürchten, weil dieses wiederum eine ewige Zerstörung voraussetzen würde, und das schlechthin Einfache in seinem Dasein um nichts verringert werden kann.[1]) Das zweite Gespräch in Mendelssohns Phaedon enthält einen anderen Beweis. Gesetzt, unsere Seele bestehe nicht für sich, sondern sei eine Funktion des Körpers. Dann giebt es eine doppelte Möglichkeit. Das seelische Leben muss sich entweder wie eine andere Eigenschaft des Körpers, nämlich die Harmonie, aus der Lage der Teile ergeben oder gleich einer Kraft aus der Wirksamkeit der Bestandteile entspringen. Beides ist unmöglich, denn „Harmonie" setzt schon ein denkendes Wesen voraus und aus keiner Thätigkeit eines Zusammengesetzten kann etwas schlechthin Einfaches (die Seele) entstehen. Der Grundgedanke des dritten Gesprächs endlich ist der: es würde dem Plane der Schöpfung widersprechen, wenn die von allen Menschen mehr oder weniger erworbenen Vollkommenheiten verschwinden sollten. Mit diesem letzten Argument, das bei Plato fehlt oder wenigstens nur

[1]) Ein ähnlicher Gedanke ist in der Weismannschen Theorie von der potentiellen Unsterblichkeit des Keimplasmas enthalten. Hierbei wird, nach Kants Kritik, übersehen, dass dem Einfachen eine intensive Grösse zugesprochen werden müsse.

rudimentär in dem Gedanken eines aufsteigenden Erkenntnistriebes vorhanden ist, knüpft Mendelssohn an eine Debatte zwischen Abbt und Spalding an. Übrigens scheint es, als sei Mendelssohn seiner Sache nicht ganz sicher gewesen, denn er bekennt gelegentlich, dass „diese Lehre einer vernunftmässigen Erweislichkeit weit weniger fähig sei, als irgend eine philosophische oder moralische Wahrheit". (S. W. III, 127.)

Die zweite Stelle, an der Mendelssohns Bedeutung hervortritt, ist die Lehre vom Gefühl. Von Shaftesbury hatte der Philosoph gelernt, dass Sinnlichkeit und Gefühl nicht bloss als niedere, dunkle und mangelhafte Seelenäusserungen bezeichnet werden dürfen, sondern dass sie eine positive Kraft der Seele bilden. Indem er nun seine psychologische Einsicht unmittelbar mit dem Ästhetischen verknüpfte, wirkte er sowohl auf die Masse der Fachgenossen als auch auf Männer wie Lessing und Schiller. In den 1755 erschienenen Briefen über die Empfindungen setzte er das Empfindungsvermögen den beiden anderen Seelenvermögen an die Seite, und an einer späteren Stelle polemisierte er zu Gunsten des Gefühls gegen die Richtung älterer Philosophen, die bloss Denken und Wollen als psychische Grundkräfte anerkennen. Diese Stelle, in welcher Mendelssohn auf einer nicht immer behaupteten Höhe erscheint, findet sich in den „Morgenstunden" (S. W. II, 294—295) und lautet: „Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen einzuteilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. . . . Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen[1]) betrachtet wird; dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen, sie zu besitzen, auch noch so weit entfernt sind." Es scheine daher angebracht, „dieses Wohlgefallen und Missfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierde, aber noch nicht die Begierde selbst ist, mit einem besonderen Namen zu benennen und von

[1]) Kants „interesseloses Wohlgefallen".

der Gemütsunruhe dieses Namens zu unterscheiden. Ich werde es in der Folge ‚Billigungsvermögen' nennen, um es dadurch sowohl von der Erkenntnis der Wahrheit als von dem Verlangen nach dem Guten abzusondern. Es ist gleichsam der Übergang vom Erkennen zum Begehren und verbindet diese beiden Vermögen durch die feinste Abstufung, die nur nach einem gewissen Abstande bemerkbar wird."

Diese Darlegung ist neu und fruchtbar gewesen. Dagegen hält sich Mendelssohns Erklärung des sinnlichen Vergnügens aus der Vorstellung einer erhöhten Vollkommenheit und Verbesserung des Leibes ganz an Wolff, nur mit dem Vorzug grösserer Klarheit in der Gedankenverbindung und grösserer Anmut und Formgewandtheit in der Durchführung des aufgestellten Satzes. Im allgemeinen soll der Mensch über die Beschaffenheit einer Sache Lust oder Unlust empfinden, je nachdem er Realitäten oder Mängel an ihr wahrnimmt. (I, 239.) Die Begründung aber tritt in einen Widerspruch zur Wolffischen Lehre vom Gefühl als verworrener Vorstellung, die doch insofern einen richtigen Kern enthält, als in der That lebhafte Gefühle und klare Vorstellungen selten gleichzeitig auftreten. Moses nämlich meint, um den Genuss eines Gegenstandes vollkommen zu erlangen, müsse man das Ding recht deutlich in allen seinen Teilen betrachten, und überhaupt sei die reine Lust in den positiven Kräften der Seele und nicht in ihrem Unvermögen zu suchen. (I, 118.) Der Einfluss der Leibniz-Wolffischen Lehre zeigt sich ferner in der Hypothese über die gemischten Gefühle, wobei indessen Erinnerungen an Plato (Phileb. 51 A B) und an Burke mitspielen. Diese gemischten Gefühle wurzeln in der doppelten Beziehung der Vorstellungen teils zum Gegenstande teils zur Seele; dieselben Vorstellungen nämlich können als Bild unangenehm, als psychische Thätigkeit, als „Bestimmung des denkenden Subjektes" angenehm sein. Und noch eine andere Verflechtung von Lust und Unlust findet sich; das Mitleid beispielsweise „ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist". Allein der vielversprechende Ansatz wird nicht folgerichtig entwickelt, wie leicht begreiflich bei einem Schöngeist, der die Verpflichtung der Konsequenz in ihrer ganzen Schwere nie empfunden hat. Die Popularpsychologen gewinnen es nicht über sich, lange an einem und demselben Gedankennetz

zu weben, und so weit wir auch unsere Überschau über diese Schule ausdehnen mögen, immer sehen wir Halbheit neben den rühmenswerten Eigenschaften des Lebensverständnisses und der inneren Freiheit. —

Zu den freiesten Geistern des achtzehnten Jahrhunderts, Lessingen und Mendelssohn nicht unähnlich, gehört Thomas Abbt. Der gelehrte Bocksbeutel des Professorentums war ihm im Grunde der Seele verhasst; keiner zünftigen Sippschaft, keinem pedantischen Schulsysteme, keiner litterarischen Clique gehörte er an. Frühzeitig trat er in den Kampfplatz der öffentlichen Meinung ein: als neunzehnjähriger Jüngling veröffentlichte er eine „Untersuchung, ob Gott Mosen begraben habe"! Aber von den meisten Schriften[1]) des früh (1766) Verstorbenen brauchen wir kaum Notiz zu nehmen, da sie der Geschichte und Rechtswissenschaft ihren Stoff entleihen. „Wenn es mir nicht gegeben ist", so begründet Abbt in bezeichnender Weise diesen Übergang zu anderen Wissensgebieten, „den Menschen von innen zu kennen, so will ich sehen, was diese seltsame Dinger von aussen gethan und wie sie sich durch die Welt fortgeholfen haben". (III, 321.)

Schon in solchen gelegentlichen Äusserungen zeigt sich, was eine genauere Untersuchung durchgehend bestätigen würde, dass der Herzpunkt des Abbtschen Schaffens in der Psychologie ruht. Shaftesbury und Hume haben ihn in seinen Universitätsjahren, Popes *„Essai of man"*, Spaldings „Bestimmung des Menschen" und ein freundschaftlicher Rat Mendelssohns haben ihn zu etwas späterer Zeit auf das Studium des Menschen hingelenkt. (III, 168.) Darum liebte er die „tiefsehenden Kenner des Herzens", als welche er Montesquieu, Helvetius, Rochefoucauld und La Bruyère bezeichnet. Darum vernachlässigte er anderseits die tote Natur, selbst wenn sie ihm in der gigantischen Schönheit der Alpen entgegentrat. Wie wunderlich, dass ein Mensch mitten in der Wunderwelt südlich vom Genfer See und im Chamonix-Thale Sehnsucht nach seines gleichen empfindet! Wunderlich für jeden, der nur ein einziges Mal an den Ufern der rauschenden Arve oder auf den Höhen der Montblanc-Kette

---

[1]) Sie finden sich in der Sammlung: Vermischte Werke, herausg. von Nicolai, Berlin, 1768—81, 6 Tle. Hiernach zitiere ich; die Schrift „Vom Verdienste" aber nach einer Einzelausgabe: Goslar, 1766.

Stunden seliger Weltvergessenheit verträumt hat. Und doch begreift man die Stimmung eines Psychologen in einem Jahrhundert von geringer entwickeltem Naturgefühl, wie sie sich in der folgenden Briefstelle ausspricht: „Eine einzige Szene der Natur will ich Ihnen ein andresmal schildern: die Eisseen auf den Alpen in Savoyen, zu denen ich mit vieler Mühe und Gefahr hinaufgeklettert bin. Dies ist das einzige, was ich der Natur zu Liebe an Bemühung unternommen habe. Das andere ist alles um der Menschen willen geschehen." (V, 111.)

Abbt beschäftigte sich schon früh mit den Menschen in ihrer historischen Entwickelung. Er unternahm es, aus einer Geschichte Portugals einen Auszug „in einem menschlichen Stil" zu schreiben. In dieser recht flüchtigen Schrift sind nur diejenigen Züge mit grösserer Sorgsamkeit herausgearbeitet, „welche die gewöhnlichen Geschichtsschreiber übersehen und der Philosoph mit Fleiss aufsucht" (II, 2 S. 49) d. h. die dem Psychologen interessanten Momente. Aber während er der Geschichtswissenschaft neue Seiten abzugewinnen versuchte, wandte er sich mit steigendem Ingrimm von der rationalen Psychologie ab und verwünschte das Kolleg, das er über Ontologie und Kosmologie zu halten gezwungen war. Immerhin besass Abbt eine unverkennbare Anlage für subtilere Untersuchungen auf theoretischem Gebiet. Nicht nur seine Begeisterung für das kritische Genie Lessings[1]), sondern noch mehr die eigenen Werke beweisen das. Nur freilich verfährt unser Denker nicht gar so streng wissenschaftlich; es kommt ihm nicht darauf an, lyrische Stellen in den Gang der Untersuchung einzufügen und das trockene Raisonnement durch packende Beispiele zu beleben. Desgleichen wirft er kurz entschlossen den steifleinenen Stil des damaligen Gelehrten zur Seite und erfreut den Leser durch die klare, kraftvolle, schneidige Sprache in seinem Hauptwerk „Vom Verdienst", das stilistisch wie inhaltlich sich an des Helvetius Buch „Vom Geiste" würdig anschliesst. Die Lebensarbeit des vor dem dreissigsten Jahre abgerufenen jungen Mannes ist darin enthalten. Die Richtung seines Geistes tritt deutlich hervor: im Vorbericht sagt er, er suche nichts anderes „als gesunden guten Verstand seinen Lesern vorzulegen" und dem Nationalcharakter der Deutschen ent-

---

[1]) „Ihm (Lessing) zu gefallen und wenigen seinesgleichen gefallen zu haben, giebt die wahre Beruhigung des Schriftstellers." III, 361. Vgl. V, 195.

sprechend die Philosophie „zur Berichtigung der Urteile über Sachen im täglichen Leben anzuwenden“. Die ganze Schrift kann als Beweis dafür gelten, wie Begriffe „durch Phänomene erregt werden“ (IV, 71).

„Handlungen oder überhaupt Thätigkeiten, die Andern zum Nutzen aus eigener Entschliessung und reinen Absichten oder, was einerlei ist, aus Wohlwollen zu einem erheblichen Zwecke durch Seelenkräfte ausgeübt werden, diese können wir, deucht mich, Verdienste nennen“ (12). Da nun grosse Geister, starke Seelen, wohlthätige Gemüter die „würdigsten Kandidaten des Verdienstes“ sind, so werden diese drei in gesonderten Hauptstücken abgehandelt. — Zur Geistesgrösse gehört ausser der Grösse des Gegenstandes und minder wichtigen Seelenkräften besonders das Vermögen zu solchen Schlüssen, an denen nicht sowohl ihre Richtigkeit als die schnelle innere Überzeugung, die sie für das Genie mit sich führen, das sonderbarste ist. (37.) Überhaupt entsteht kein einziger grosser Gedanke auch nicht einmal über Materien, die schon bekannt sind, ohne eine lebhafte Einbildungskraft, geleitet durch ein sicheres Gefühl dessen, was an jeder Sache nach ihren mannigfaltigen Beziehungen gross oder klein ist. Eine Gabe des Himmels ist dies Gefühl. (40.) — Zu der Stärke der Seele gehört der Mut zum Empfängnisse eines Unternehmens, die Herzhaftigkeit, es nur zu denken (45), inneres Vertrauen und äussere Zuversicht (50), drittens Festigkeit und Stetigkeit des Willens (61), die wohl vom Eigensinn unterschieden werden muss. (65.) Letztere ist das unentbehrlichste Stück von der Stärke der Seele und besteht eigentlich in einer Wirkung der Seele auf sich selbst, auf den angeborenen Wankelmut. (72.) Hier häufen sich nun die historischen Beispiele zum Schaden der psychologischen Analyse, und eine Polemik gegen die Gottesleugner, die mit ihrer vermeintlichen Stärke prahlen, nimmt den breitesten Raum ein. Die wahre moralische Seelenstärke besteht in der Leichtigkeit, die zum Vorteil wichtiger Ideen nötige Herrschaft über den Willen zu erhalten (99), und gerade bei hervorragenden Männern ist die Vereinigung zwischen Verstand und Willen stärker als bei andern. (100.) — Der richtigste Abschnitt ist der nun folgende von der Güte des Herzens und dem Wohlwollen, denn die weiteren Abschnitte überschreiten die Grenzen der psychologischen Analyse, um sich popularphilosophischen, moralischen und kulturgeschichtlichen Betrachtungen zuzuwenden. Abbt beginnt damit, die Grenzen zwischen zwei Begriffen festzusetzen, deren Sonderung von einander ihm am Herzen liegt. Die Empfindung, so definiert er, bezieht lebhaft, aber verworren eine Sache auf uns vermittelst der Sinne; das Empfindnis bezieht sie auf ähnliche Art vermittelst der Einbildung.

(116.) Nur weil jedes Empfindnis durch die Einbildungskraft läuft, deshalb hat es stets etwas Angenehmes (118), und es geht erst dann in Empfindung über, wenn die Einbildungskraft so stark wird, dass ihre Bilder uns erschüttern. (119.) Daher die Künste der Nachahmung. Der richtig gefasste Begriff der Nachahmung besagt nicht: Sachen, welche die Natur hervorbringt, durch Zeichen von unsrer Empfindung nachmachen, sondern die Eindrücke der Sinne durch Eindrücke der Phantasie nachahmen und so Empfindnisse hervorrufen, die in der Hauptsache nicht moralisch zu sein brauchen. (120.) Die Wirkung der Kunst besteht in Empfindnissen ohne Leidenschaft, wann die Phantasie uns Sachen vormalt, „welche uns so ähnlich sind, und eben dadurch die wahren Beziehungen erregt", ferner in der Erregung eines Empfindnisses aus der Lieblingsleidenschaft eines jeden. Für den Künstler also gilt der abschliessende Satz, „dass nur fruchtbare Phantaseien, bei feinen Organisationen, ohne herrschende Leidenschaft, an Empfindnissen für andere einen Überfluss haben" (133).

Bei Johann Bernhard Basedow (1723—1790) hat man über dem Erzieher den Philosophen fast vergessen. Und doch enthalten die „Philalethie" (1764) sowie das „Theoretische System der gesunden Vernunft" (1765), das inhaltlich ebenso reich aber kürzer und lesbarer als jenes Werk ist, eine Fülle von kritischen und positiven Betrachtungen psychologischer Art. Da Basedow ausserhalb der Zunft stand, so durfte er frei heraussagen was er dachte; hiervon machte er in grösster Unbefangenheit um so mehr Gebrauch, als er von dem Werte seiner eigenen Leistungen nicht gering dachte. Mit witzigen und anschaulichen Beispielen bekämpfte er die Monadenlehre, „welche behauptet, dass ein jeder Teil eines guten Weines keine anderen Kräfte habe als sich auf eine besondere Art die ganze Welt vorzustellen"[1]), namentlich auch die prästabilierte Harmonie; er spottete über die Aufstellung einer rationalen Psychologie (Vorb. 44) und über die „alten und berühmten Systematiker". Sehr klar war in ihm die Einsicht, welchen geringen Wert die zahllosen Definitionen besitzen, mit denen man alle Wissenschaft belastete, und er zog daraus für die Psychologie die richtige Folgerung. „Man frage mich nicht, was Vorstellungen oder Ideen sind. Ich weiss nicht zu antworten. Denn auf die Frage: was ist dieses oder jenes? verlangt man

[1]) System der ges. Vern., Vorbereitung S. 7. (Die „Vorbereitung" ist besonders paginiert.)

eine Definition oder solche Antwort, welche anzeigt, zu was für einer Gattung die Sache gehöre, und wie sie dennoch von andern Sachen derselben Gattung verschieden sei. Wenn man Wortspiele nicht liebt und den blossen Schein des kunstmässigen Definierens nicht sucht, so gesteht man offenherzig, dass viele uns sehr bekannte Dinge keine Definition leiden oder durch versuchte Definitionen nicht verständlicher werden." (34/5.)

Basedows Lehre von der Seelennatur hebt eigentümlich an und endet in altgriechischen Vorstellungen. Die Seele habe ein dreifaches Leben: ein innerliches in Denk- und Willensvermögen, ein äusserliches in der Belebung des Körpers, und „das persönliche, welches teils in der Abhängigkeit des nachfolgenden innerlichen Zustandes von dem vorhergehenden teils in der Fortdauer des Vermögens zum Bewusstsein seiner selbst besteht". (6.) Mit der Zerstörung ihres äusserlichen Lebens, mit dem Tode, brauchen demnach noch keineswegs die beiden übrigen Funktionen aufzuhören. Da ferner durch die Unsterblichkeit grössere Glückseligkeit erreicht werde, müssten wir uns bestreben, sie als wahr zu glauben; seien diese Betrachtungen begründet, „so ist es praktisch wahr, dass unsere Seelen unsterblich sind". (12.) Der bei Kant so fruchtbar gewordene Gedanke von der praktischen Wahrheit tritt uns hier im Keim entgegen. Aber was nun folgt, weist in die Vergangenheit zurück. Die Seele kann keine blosse Beschaffenheit des sichtbaren Leibes sein (17), wie die Materialisten fälschlich lehren (32). Sie verfügt jedoch über eine für sich bewegliche Seelensubstanz, die von dem groben Körper verschieden ist und in der Gegend des Gehirns sitzt (17). Indem nun diese feine Seelenhülle mit der Seele selbst identifiziert wird, meint Basedow wahrscheinlich zu machen oder gar zu beweisen, „dass die Seele eine ausdehnende Grösse habe" (22) — was übrigens ihrer Einfachheit nicht widersprechen soll, da ja auch die Atome Figur und Grösse haben müssen, um durch blosse Summation die ausgedehnten Körper zu ergeben. Die Einfachheit folgt ferner daraus, dass der innere Sinn auf einmal viele Thätigkeiten überblickt und sie als zu uns selbst gehörig erkennt; denn da die Urteile des inneren Sinnes von uns selber wahr sind, so „ist die Seele wahrhaftig ein einziges Wesen, welches vieler Abänderungen, die zugleich geschehen oder auf einander folgen, fähig ist" (10). An dieser Deduktion ist bemerkenswert einmal, dass offenkundig von der Einheitfunktion auf die Einfachheit ge-

schlossen wird, zum andern, dass den Aussagen des inneren Sinnes unbedingte Gültigkeit zugeschrieben wird, obgleich Basedow sehr wohl weiss, dass sich das Bewusstsein nur auf einen kleinen Teil der psychischen Thätigkeiten erstreckt (37). — Aus dem Rest der (bis S. 94 reichenden) Psychologie sind nur zwei Punkte zu erwähnen: die ausdrückliche Zurechnung der Gefühle zum Willen (65) und die Abhängigkeit des Willens vom Denken (66). In einem späteren Kapitel bekennt sich der Verfasser zum Determinismus. —

Gern wendet sich unser Blick zu Johann Jacob Engel (1741—1802). Denn Engel, ein Freund Garves und späterhin ein Mittelpunkt des litterarischen Berlin, war keineswegs ein seichter Popularisator, sondern ein besonnener Forscher und geschmackvoller Schriftsteller. Den Beweis dafür, dass er Sprachdeutsch geschrieben hat, brauche ich nicht anzutreten. Auch seine philosophischen Grundüberzeugungen[1]) kann ich mit wenigen Worten erledigen. Engel lehrt das Übergewicht der Vernunft über der eingeschränkten Sinnlichkeit (Ph. I, 23) und die Verbindung der Denkkraft „mit gewissen Portionen organisierter Materie“ (II, 180), er schliesst sich an Wolff und Reimarus an, aber auch an den Sensualismus und die Fiktion von der Bildsäule. Von Condillac übernimmt er die Wertschätzung des Gefühlssinnes: und hier setzen nun die eigenen Forschungen ein. Im Jahre 1788 wies Engel nach, dass der Gefühlssinn als Raumsinn zu den höheren Sinnen gehöre (Schr. IX, 211), und schlug für diese Leistung des Fühlens den Ausdruck „Getast“ vor (226). Bald darauf vertiefte er die Analyse so weit, dass er nunmehr zwischen drei Organen: Haut des ganzen Leibes, gegliederter Haut und tieferliegenden Muskeln und dementsprechend zwischen drei Funktionen: Gefühl, Getast und Gestrebe (oder Muskelnsinn) unterschied. Die Entdeckung des Muskelsinns gab Engeln Veranlassung, gegen Schluss des Jahres 1801 in einer akademischen Abhandlung den Ursprung des Kraftbegriffes zu erörtern. Da der Muskelsinn uns einfache und einzigartige Ideen vermittelt (X, 232) und zwar solche, bei denen die eigene Kraft sich mit einer fremden, widerstrebenden verwickelt, so entsteht

---

[1]) Engels bekannteste Schrift oder vielmehr Zeitschrift „Der Philosoph für die Welt“ (vgl. S. 150) wird nach der Ausgabe von 1775 ff. zitiert; die übrigen Abhandlungen sind nach „J. J. Engels Schriften, Berlin 1801—1806“ zitiert.

„durch Gebrauch unseres Muskelnsinns die Idee des Vermögeeinander und dadurch die allgemeine der Kraft, der Ursache und Wirkung . .“ (236.) —

Ein sonderbares Gemisch von Interessen liegt bei Peter Villaume (1746—1806) vor. Villaume war Prediger und ein eifriger Vorkämpfer des Turnens, er lehrte an einem Berliner Gymnasium und gründete eine „Erziehungsanstalt für Frauenzimmer“. Ähnlich vielseitig gestaltete sich seine schriftstellerische Thätigkeit. Wenn wir uns auf die Beiträge zur Psychologie beschränken und von der sehr matten „Geschichte des Menschen“ (1783 u. ö.) absehen, so bleiben in der Hauptsache drei Bücher übrig: die wenig beachteten „Versuche über einige psychologische Fragen“ (1789), die „Abhandlungen über die Kräfte der Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit“ (1786) und die viel gelesene Schrift „Vom Vergnügen“ (1788). — In den „Versuchen“ finden sich Aufsätze über die Träume, über die Frage: werden wir uns im künftigen Leben des jetzigen erinnern? und über „das Bonnetsche System von der Organisation des Gehirns“. Die „Abhandlungen“, der Widerlegung des Materialismus gewidmet, verfolgen den bekannten Gedankengang, dass die Seele Bewegungen erzeugen könne, wozu keine Materie fähig sei: „ich will“, sagt der Verfasser, „der Materie die Bewegung absprechen, diese Bewegung unkörperlichen Substanzen zuschreiben, aus der Bewegung in dem Menschen die Unkörperlichkeit eines Teils von seinem Wesen beweisen.“ (35 vgl. 137.) Unter den Erfahrungen, die für die Unabhängigkeit der Seele vom Körper sprechen sollen, erwähnt er Gesichtshalluzinationen, unter denen er eine Zeit lang bei sonst klarem Bewusstsein litt. „Die Sinne und die Phantasie waren durch die Wallungen des Blutes in Unordnung geraten, aber die Verwirrung reichte nicht bis an die Seele — diese war völlig gesund“ (27).

Die Abhandlung vom Vergnügen beginnt mit einem geschichtlichen Rückblick[1]) und einem Hinweis auf den Nutzen, den das Vergnügen und somit die Untersuchung desselben hat. Alsdann zieht sich die ganze Erörterung auf die Frage nach einem allgemeinen Gesetz des Vergnügens zusammen. Ursachen der Freude kennen wir nicht, sondern nur Gesetze (II, 9 f.), und

[1]) Eine sehr treffende allgemeine Bemerkung läuft dabei unter: „Geschichte der Philosophen, der Sekten haben wir genug; der Philosophie, der Lehren, des menschlichen Geistes aber nicht.“ (Vorr.)

aus der Vergleichung der Sondergesetze ergiebt sich das Grundgesetz, das da lautet: angemessenes Verhältnis der Thätigkeit zur Kraft (24). Hierunter gehören als Spezialfälle: die Vollkommenheitlehre von Descartes und Wolff, die Thätigkeitlehre von Sulzer und Mendelssohn, sowie eine Reihe anderer Prinzipien, deren Aufzählung und Benutzung an Fechners Ästhetik erinnert. Wir erwähnen bloss die Regel des „intellektuellen Vergnügens", weil sie der Wolffischen Psychologie mit Absicht entgegengesetzt wird: „je klarer und deutlicher die Vorstellungen von einer Vollkommenheit, desto grösser das Vergnügen" (19). In der Hauptsache jedoch kommt es nicht auf die objektive Vollkommenheit an, sondern auf das subjektive Verhältnis zwischen seelischer Kraft und Thätigkeit. Der Wechsel des Geschmacks und die Abstumpfung nach dem Genuss lassen sich nicht aus der gleich bleibenden Vollkommenheit der Gegenstände erklären. „Die Ursache des Vergnügens ist also subjektivisch und nicht objektivisch. Und worin sollte sie bestehen, diese Ursache, wenn es nicht in einer zufälligen Anlage und Bestimmung des Subjekts wäre, vermöge welcher der Gegenstand zu ihm passt?" (90/1.) Auch die hiermit bewusst vorgenommene Wendung in einen psychologischen Subjektivismus weist auf Fechner hin und sichert Villaumes sonst unbedeutender Schrift einen Platz in der Geschichte der Philosophie. —

Von dem unglücklichen, in Geisteskrankheit verstorbenen Johann Karl Wetzel (1747—1819) liegt ein (anonymer) „Versuch über die Kenntnis des Menschen" (1784/5) vor. Das Werk war auf fünf wohl disponierte Teile angelegt; doch nur zwei Bände sind erschienen. Sie zeichnen sich durch flotte Darstellung und hübsche Selbstbeobachtungen[1]) aus. — Der Gegenstand ist der ganze Mensch, das Verfahren erst analytisch, dann synthetisch. Eigentlich gehöre der Mensch mitsamt der Welt und Gott in ein System der spekulativen Philosophie, aber man könne die Wissenschaft von ihm (Anthropologie) besonders behandeln. Die Vorgänge im Menschen zerfallen in vier Klassen: mechanische, Empfindungen, Ideen, Wollen; diese vier Prozesse sind in verschiedener Weise und durch verschiedene Mittel mit einander verknüpft.[2])

[1]) Selbstbeobachtung beginnender Halluzinationen II, 52/3.

[2]) Diese Verknüpfungen aufzuzeigen ist das Hauptgeschäft des Psychologen. „Doch nur im allgemeinen: die individuellen Verknüpfungen, die den persönlichen Charakter ausmachen, stellt der Dichter dar" (I, 129).

Was die eigentlich psychischen Geschehnisse betrifft, so lernen wir sie durch Beobachtungen an uns und andern, an Gesunden und Kranken, sowie durch Experimente kennen. Da wir uns während der Dauer eines Versuches selber nicht scharf genug beobachten können, so muss die Erinnerung hülfreich eintreten. (I, 59 f.) Seelische Prozesse sind nämlich nicht fest wie Bilder auf der Leinwand, sondern vorübergehende Wirkungen gleich den Klängen. (65 f.) Auch scheinen sie oft ganz unabhängig von uns selber zu sein. Diese Impulsivität der Gedanken schildert Wetzel mit feinster Beobachtung und kraftvollstem Ausdruck (108/9). In den meisten Fällen freilich fühlt der Mensch sich selber als bestimmend: er weiss, dass unabhängig von den Reizen der Aussenwelt und dem Mechanismus des Leibes ein Etwas in ihm thätig ist — die Seele (118).

Schwierig ist die Begriffsbestimmung der Gefühle. Gefühle unterscheiden sich von Empfindungen dadurch, dass jene an Vorstellungen anknüpfen und in Vorstellungen nachgebildet werden können, diese nicht. Und dennoch sind Gefühle keine Vorstellungen. Sobald man von ihnen die sogenannten Gefühle der Wahrheit und Schönheit absondert, erkennt man ihre Eigentümlichkeit. (II, 7 ff.) Der ständige Zusammenhang der Gefühle mit den Vorstellungen kann praktisch von Bedeutung werden. So soll man, um die Furcht zu vertreiben, „eine Sensation erwecken, womit sich durch lange Gewohnheit die Empfindung des Mutes verknüpfte. Dieses war der Fall des Generals, der sich vor dem Aderlassen fürchtete und der sich ohne Furcht die Ader öffnen liess, wenn ein Tambour neben ihm stand und die Trommel schlug". (196/7.)

Wir müssen uns jetzt die Erlaubnis zu schnellerem Vorschreiten erbitten, denn es handelt sich um unbedeutende Popularpsychologen. Der Baseler Isaak Iselin (1728—82), der Gönner Lamberts und Pestalozzis, und der erste Teil seiner „Geschichte der Menschheit", die seit 1764 fünfmal aufgelegt worden ist, kommen zunächst in Betracht. Er betrachtet mit Baumgarten (Metaph. § 511) die Seele als ein Wesen, in dem ungemein viel Dunkles ist, und wo nur hin und wieder lichte Stellen hervorschimmern (19). Wie Abbt schreibt er der Psychologie eine besondere Bedeutung für die Pädagogik zu und legt es am Beispiele der Nachahmung mit überzeugender Kraft und Klarheit dar. (56 ff.) Sein Werk beginnt mit einer charakteristischen Warnung:

„Leser, welche keine Liebhaber metaphysischer Untersuchungen sind, werden ersucht, zum wenigsten die erste Hälfte dieses Buches zu übergehen, weil es über die Kräfte des Verfassers gewesen ist, das Licht und den Reiz über so trockene Gegenstände auszugiessen, welche er gewünscht hätte." (2.) — Einer solchen Entschuldigung bedurfte Johann Georg Zimmermann (1728—95) bei seiner Schrift „Über die Einsamkeit" (1756, neue Aufl. 1784/5) wahrlich nicht, denn sie stellt ein ungeniessbares Gemisch von platten Allgemeinheiten und erotischen Anekdötchen vor. „Einsamkeit ist eine Lage der Seele, in der sie sich ihren eigenen Vorstellungen überlässt. Im Genusse wirklicher Absonderung und grosser Stille oder auch nur durch Wegwendung der Gedanken von dem, was uns umgiebt, sind wir einsam" (I, 3). — Etwas grösseren Wert darf das sauber geschriebene und ausgestattete Büchlein „Von den Leidenschaften" (4 Auflagen 1764—84) beanspruchen, dessen Verfasser, der Arzt Johann Friedrich Zückert (1737—78), in beweglichen Worten zur Mässigkeit mahnt. Aber ob die guten Regeln (1768 S. 153 ff.) wirklich geholfen haben?

Der grosse Mathematiker Leonhard Euler (1707—1783) hat selber wohl kaum den Anspruch erhoben ein grosser Philosoph zu sein. Die „Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie"[1]) würden ihm auch kein Anrecht darauf verleihen. Denn sowohl in der Bekämpfung der Monadenlehre als auch in der Widerlegung des Materialismus entbehrt er der gedanklichen Eigenkraft; schliesslich gelangt er zu der Einsicht, dass man von der Natur der Geister und der Verbindung der Seele mit dem Körper nicht das geringste wisse. Für den Ton seiner Popularisation der Schulpsychologie genüge die folgende Probe: „So, wenn Eure Hoheit einmal einen Elefanten gesehen hätten, werden Sie Sich der damals gehabten Idee wieder erinnern können, obgleich der Elefant nicht mehr gegenwärtig ist." (II, 71.) — Leonhard Cochius, ein Königsberger und sechs Jahre älter als Kant, erhielt mit seiner „Untersuchung über die Neigungen" 1768 den Preis der Berliner Akademie, um den auch Meiners und Garve sich beworben hatten. Unter seinen Schriften geht uns nur diese Abhandlung etwas an. Ihr von d'Alembert und Mendelssohn bezeugter Erfolg ist erklärlich: eine Theorie, wonach alle Neigungen Formen des Vollkommenheitsbedürfnisses sind, musste einem Geschlechte zusagen, das den köstlichen Kinderglauben an die „Perfektibilität" des Menschen noch nicht verloren hatte. — Cochius[2])

---

[1]) Zuerst in französischer Sprache erschienen 1768 ff. Unser Zitat nach der deutschen Ausgabe von 1784. Noch im Jahre 1853 ist eine neue Auflage veranstaltet worden!

[2]) Ich zitiere aus dem bei Haude und Spener veröffentlichten Sammelband der Preisschriften (1769).

spricht von den Neigungen überhaupt, dann von bestimmten Neigungen, schliesslich von der Änderung der Neigungen. Die allgemeinen Neigungen werden ziemlich kurz abgethan, und die Analyse beginnt eigentlich erst bei den bestimmten Neigungen. An ihnen lassen sich drei wesentliche Momente unterscheiden: eine wirksame Kraft, ein Bestreben der Seele; zweitens ein Objekt, auf welches sie gerichtet ist; drittens die Richtung dieser Kraft auf das Objekt, wodurch die Entstehungsart der Neigungen begreiflich wird. (23.) Nun sind uns jene aktive Kraft und bestimmte Richtungen angeboren; besondere Neigungen sind also von Anfang an als Virtualitäten vorhanden. Doch darf man sie nicht angeboren nennen, da ja das Objekt fehlt (34). Dem entspricht, dass der Verfasser die Möglichkeit, Neigungen zu ändern, mit einigen Einschränkungen zugiebt. (70 ff.)

Leonhard Meister (1741—1811), ein Schweizer Pfarrer, veröffentlichte zwei Bücher über Schwärmerei (1775—1777) und Einbildungskraft (1778), die er später zu einem gemeinsamen Werk verarbeitete: Über die Einbildungskraft in ihrem Einfluss auf Geist und Herz (1795). Wir würden dies inhaltsleere, widerspruchsvolle und süsslich geschriebene Buch garnicht erwähnen, wenn es nicht zu seiner Zeit Anerkennung gefunden hätte. Die Hauptabsicht geht auf eine Untersuchung der mit der Wirklichkeit verwechselten Einbildungen: so hören wir viel von *second sight* (30), Askese (94) u. dgl. m. Die übrigen Aufstellungen sind platt. Auszunehmen wären vielleicht einige Regeln für die Übung der Einbildungskraft z. B. die folgende: „Um so viel freier herrschen wir über die Imagination je mehr wir uns die Auflösung des Ganzen in die Teile und die Zusammensetzung der Teile in ein Ganzes zur Fertigkeit machen. Je grösser diese Fertigkeit ist, desto grösser ist auf der einen Seite die Erfindungs- und auf der andern Seite die Erinnerungskraft“ (171). — Einen ebenfalls recht fatalen Eindruck macht Johann Christian Gottlieb Schaumanns (1768—1821) Jugendwerk „Psyche oder Unterhaltungen über die Seele“ (2 Bde. 1791). Ein älterer Historiker rühmt an diesem für Leser und Leserinnen bestimmten Buch, dass es ausser geläuterten Begriffen zugleich belebende Thatsachen enthalte. Ich habe nichts finden können als wissenschaftlich wertlose Redereien, gespickt mit Zitaten aus Dichtwerken und widerwärtigen Sentimentalitäten. Die Absicht Schaumanns war, zur Selbstbeobachtung anzuleiten. Er riet daher seinen Lesern, ein Tagebuch über die eigene Seele und über andere Charaktere anzulegen und solcherart den Fachmännern Stoff zu liefern. So kindisch der Plan erscheinen mag, so bedeutsam ist doch der Zusatz: es käme nicht auf das Ausserordentliche, sondern auf das Regelmässige an (XIV). Ferner wies er auf den psychologischen Nutzen hin, den man aus dem Studium dichterischer Schöpfungen ziehen könne, sobald man mehr auf die

Charakteristik als auf die Fabel achte. Den vortrefflichen Absichten Schaumanns, die zudem ein Beweis für die enge Verbindung populärer Seelenforschung mit künstlerischer Seelenkenntnis sind, wurde jedoch die Lebensader unterbunden, weil das Schielen nach der moralischen Nutzanwendung dem Blick die Sicherheit raubte. Von der völligen Unzulänglichkeit der Ausführung habe ich bereits gesprochen. Sonach dürfen wir auf die Analyse[1]) eines Buches verzichten, das auch zu seiner Zeit keinen hervorragenden Platz eingenommen hat.

Josef Maurer (1749—1802), ein simpler Kanzlist, schuf sich einen Namen durch die „Beiträge zur Wissenschaft von Menschen, worauf sich die Experimentalwissenschaft von der Gesetzgebung und Sittenlehre gründet“ (1782). Gleich zu Anfang gesteht er, er habe seine Psychologie bloss deshalb geschrieben, „weil uns allen sehr viel daran liegt und unsere ganze Glückseligkeit darauf beruht, dass wir uns selbst kennen und die möglichst deutlichen Begriffe von der wahren Sittenlehre und guten Gesetzgebung bekommen, welche beide auf eins hinauslaufen und sich bloss auf die Wissenschaft vom Menschen gründen.“ Zur Selbstkenntnis gehöre es aber nicht, dass man Geheimnisse wie das der Vereinigung des Körpers mit der Seele ergründen wolle oder mit der ganzen Unbedachtsamkeit des Materialismus die Seele als Funktion des Körpers betrachte. Ebenso voreilig sei die Gleichsetzung von Seele und Verstand, denn das Kind habe noch keinen Verstand und der Rasende besitze ihn nicht mehr. Deshalb dürfe man keinesfalls die ausgebildeten Vorstellungen als ursprünglichste Seelenäusserung betrachten, sondern bloss das Vermögen zu empfinden. „Die Empfindungskraft ist eine Fähigkeit des Geistes, wodurch wir die verschiedenen Eindrücke fühlen, welche die äusserlichen Gegenstände auf uns wirken.“ (26.) Der Verstand als Gabe, die Ähnlichkeiten und Unterschiede, Übereinstimmung und Widerspruch wahrzunehmen ist weiter nichts als die Wirkung der verglichenen Empfindungen. (78.) Das deutlichste und einfachste Prinzip wird uns durch die „Empfindungen der menschlichen Bedürfnisse“ an die Hand gegeben. „Die Empfindlichkeit von Schmerz und Vergnügen, welche die Eindrücke der äusseren Gegenstände durch die Empfindungswerkzeuge auf die Seele wirken, ist doch allemal der wahre und einzige Probierstein, an dem man die Wahrheit oder Unwahrheit eines jeden neuen Satzes aus der Moral und Politik zu probieren anfängt.“ (142.) — Ein Buch von Andrei Koliwanow „Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältnis zur Welt“ (1790) ist mir bisher unzugänglich gewesen. Ich kenne es nur aus der empfehlen-

[1]) Im ersten Teil am bemerkenswertesten: eine Untersuchung über Lears Geistesstörung (208) und die Beschreibung des Irrenhauses zu Celle (234.) Den zweiten Teil füllen Beschreibungen der Triebe und Affekte, die meist nur Umschreibungen der Dutzendansichten sind.

den Anzeige in Moritzens Magazin. (IX, 1 S. 89 ff.) Dagegen finden sich in den meisten grösseren Bibliotheken Johann Gottlieb Meissners (1757—1806) drei Bändchen einer „Menschenkenntnis“ (2. Aufl. 1788). Die Menschenkenntnis ist für Meissner nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel zum rechtschaffenen Denken und Handeln. Sie entwickele sich am leichtesten bei Leuten, die ein bewegtes, reiches Leben führen (I, 11 f.), und erlerne sich mittelbar durch die Beobachtung eines Lebenslaufes, wozu der dreizehnte Abschnitt des dritten Bandes einige Handhaben giebt. Man muss zuerst überhaupt aufmerksam auf sich und die andern werden. (III, 2 f.) So soll man darauf achten, ob andere uns ansehen und mit den Augen verfolgen: dann habe man etwas auffallendes, das die Selbstuntersuchung herausfordere (I, 42). — Das eigentlich Psychologische in Meissners Schriften stammt aus der Schulphilosophie, namentlich Baumgartens, und beschränkt sich auf ein paar Bemerkungen über die Affekte. Zur Probe mögen folgende Aussprüche genügen: „Leidenschaften lassen sich nicht ganz ausrotten, sind aber auch garnicht zu verwerfen, indem die Welt viel verlieren würde.“ (I, 93.) „Die Liebe zu einem Frauenzimmer sollte eigentlich nach vernünftiger Überlegung wegen der meisten körperlichen und geistigen Vollkommenheiten entstehen, aber gemeiniglich ist es eine dunkle Einbildung.“ (119.)

b) Psychologische Magazine.

Im Jahre 1783 erschien zu Berlin ein Heft betitelt: „*Γνωθι σαυτον* oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde herausgegeben von Carl Philipp Moritz.“[1]) Die Einleitung bestimmt die Aufgabe der neuen Zeitschrift dahin, „Fakta und kein moralisches Geschwätz“ (I, 1 S. 2) zu bringen. Diese Fakta sollen nach Mendelssohns Vorschlag unter die halb-medizinischen Gruppen einer Seelennaturkunde, Seelenkrankheitskunde, Seelenzeichenkunde, Seelendiätetik u. s. w. geordnet werden. Der Herausgeber selber zeigt aber sofort, auf welche dieser Klassen der grösste Nachdruck gelegt werden wird, indem er einen Entwurf der Seelenkrankheitskunde giebt. „Mangel der verhältnismässigen Übereinstimmung aller Seelenfähigkeiten ist Seelenkrankheit“ (33); ihre verschiedenen Formen können

1) Auf dem Titelblatt des 5. Bandes 1787 ist Pockels, auf dem des 9. u. 10. Bandes (1792/3) Maimon als Mitherausgeber genannt. Von den Mitarbeitern seien erwähnt: Feder, Mauchart, Jakob, Buhle. — Moritzens „Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungsseelenkunde“ steht im Deutschen Museum 1782, I (VII), 485—503.

erblich sein und erfordern individualisierende Behandlung (36/7). Thatsächlich beschäftigen sich die meisten Beiträge mit mehr oder weniger pathologischen Vorgängen. Die Übersicht über sie wird dadurch sehr erleichtert, dass sich im Magazin mehrere sogenannte „Revisionen" finden d. h. Zusammenstellungen und Betrachtungen der bis dahin veröffentlichten Thatsachen. Die erste, von Moritz verfasst, leitet den vierten Band ein; die zweite stammt von Pockels und steht in den folgenden drei Bänden; im letzten Stück des siebenten Bandes nimmt dann wieder Moritz das Wort, um eine nicht sehr freundliche Revision der Pockelsschen Revision zu geben[1]), und die letzte Revision sowie eine ausgedehnte Realübersicht des ganzen Werkes (Bd. X, 1793) ist von Salomon Maimon geliefert worden.

Das Gebiet der Psychopathologie fasst Moritz sehr weit, indem er selbst Geiz, Spielsucht, Eitelkeit u. dgl. darunter rechnet, (IV, 1 S. 2); anderseits beschränkt er es ungebührlich, indem er alles auf die vorstellende Kraft zurückführen will. Beispielsweise sei der Neid ein „Missbrauch der vergleichenden Kraft" und die Trägheit sei so zu heilen, dass man „die Federkraft der Gedanken, den gehörigen Ton in den Vorstellungen" wieder herstelle. Am wichtigsten aber dünkt ihn die Frage, wie man eine Idee herrschend mache und eine herrschende Idee wieder unterdrücke (S. 13). Denn das Wesen der Seele besteht in Thätigkeit, in der Aufnahme und Regelung von Vorstellungen; diesen Thätigkeitstrieb und den Zufluss der Vorstellungen in rechte Bahnen zu lenken, ist der Hauptgegenstand der Seelenheilkunde (S. 34). — Pockels beschäftigt sich in seiner Revision vornehmlich mit dem Seelenleben der Taubstummen. Er fragt, „wie sie durch eine Analogie ihrer Empfindungen und Vorstellungen zu Begriffen gelangen, welche andere Menschen bloss vermittelst des Gehörs bekommen" (VII, 1 S. 12) und „gleichsam aus einem inneren

1) Moritzens dreijähriger Aufenthalt in Italien hatte zur Folge gehabt, dass Pockels das Magazin ganz selbständig und häufig gegen die Absichten seines Freundes leitete. Nach der Rückkehr Moritzens kam es zu einem Zerwürfnis, dessen Hauptmotiv Moritz selber angiebt; „Die Revisionen über die gesammelten Fakta in einem Magazin für Erfahrungsseelenlehre sind nicht dazu, um diese Fakta nur grösstenteils als leere Einbildungen kurz abzufertigen, damit ja dem Aberglauben entgegen gearbeitet werde" (VII, 3 S. 4). Aus den verworrenen Redaktionsverhältnissen erklären sich wohl auch die Liederlichkeit im Druck und die Thatsache, dass eine ziemliche Anzahl von „Fortsetzungen" einfach weggefallen ist.

Ordnungsinstinkt eine Art von Sprache“ sich bilden. Ausserdem wünscht Pockels eine Psychologie des Traumes und bemerkt von den Wahrträumen: „Wenn man die sogenannten bedeutenden Träume untersucht, und sich nicht bloss durch das Sonderbare ihrer Bilder und Folgen täuschen lässt, so wird man gemeiniglich finden, dass die Seele von der hinterher erfolgten Begebenheit vorher schon einige, wenigstens dunkle, Begriffe gehabt und also nur gleichsam im Traume noch kopiert hat; oder dass sie sich nur ein mit der Begebenheit homogenes Bild geträumt zu haben einbildete; oder dass schon wirkliche Vermutungen vorhergingen, die man in gewissen Momenten wieder vergessen hatte, welche aber der Traum wieder aufweckte, oder dass sich ein Betrug der Sinne, eine schwärmerische Nachbildung, auch wohl gar ein Drang, das wirklich zu machen, was man zufällig geträumt hatte, mit ins Spiel mischte“ (VII, 2 S. 3). — Maimon leitet die Untersuchung auf ein rein theoretisches Gebiet über. Er knüpft an einen von Herz beschriebenen und erklärten Fall von sensorischer Aphasie ohne Wortblindheit an, in welchem der Patient die Fähigkeit des laut Lesens behalten hatte. Nach Herz unterscheiden sich Gesichts- und Gehörsvorstellungen durch die verschiedene Dauer und darauf beruhende Stärke; „bei diesem Manne also, dessen Sprachorgane z. T. gelähmt waren, konnte nur die stärkere des Gesichts, nicht aber die schwächere des Gehörs die verlangte Wirkung (Hervorbringung eines Worts) verursachen“ (VIII, 3 S. 9/10). Maimon macht hiergegen den Einwurf, dass die „Dauer“ nur diejenige Zeit sein könne, die zur Apprehension d. h. zur Zusammenfassung der einzelnen Buchstaben und ihrer Ordnung in einem Wort notwendig ist. „Sobald dieses zu Ende ist, müssen wir entweder durch unmittelbare Wahrnehmung oder Erinnerung dieses Geschäft aufs neue vornehmen; aber dieses ist nicht mehr die Dauer eben derselben Vorstellung, sondern bloss ihre Wiederholung“ (S. 11). Demnach zieht Maimon einen anderen Hilfsbegriff heran, nämlich den der Festigkeit einer Assoziation, und behauptet, sie sei grösser bei der assoziativen Verbindung der Schriftzeichen mit den ausgesprochenen Worten als bei der Verknüpfung zwischen Objekt und Wortschall (S. 16). Auch für die allgemeine Erklärung und Einteilung der Seelenkrankheiten wird die Assoziationlehre benutzt. Wirkliche Erkrankungen der Seele sollen „in einer aus Gewohnheit entsprungenen Fertigkeit zu einer besonderen Asso-

ziationart bestehen, die so stark geworden ist, dass sie eine jede andere Assoziationart unmöglich macht“ (IX, 1 S. 9). Dieser Mangel an Freiheit bekundet sich dann entweder in einer Unfähigkeit zu zweckmässigen Gedankenreihen oder in einem Zwang zu einer bestimmten Reihe (S. 22).

Maimons am Talmud geschulter Scharfsinn neigte zur Skepsis; aber diese Skepsis liess doch noch die Möglichkeit „übersinnlicher Benachrichtigung“ (Telepathie) und zeitlichen Hellsehens zu und bezog sich besonders, und da mit vollem Recht, auf die zweifelhafte Genauigkeit und Glaubwürdigkeit der Berichte.[1]) An die Erzählung einer selbst erlebten Fernwirkung im Schlaf knüpfte er die Hypothese, dass menschliche Seelen als „gleichsam verschiedene Ausflüsse aus einerlei Quelle“ unter gewissen Umständen nichtsinnlich mit einander kommunizieren könnten. (X, 1 S. 10). Sehr energisch nahm er teil an der Diskussion über das „Ahnungsvermögen“. Alle Standpunkte, vom ärgsten Aberglauben bis zum hirnlosesten Zufallsgefasel, finden sich im „Magazin“ vertreten[2]); Pockels hatte sich im 5. Bande mit teilweise beachtenswerten Gründen gegen die Ahnungen ausgesprochen und Salomon Maimon auf dieser Grundlage seine eigene, weniger ablehnende Ansicht aufgebaut (Bd. X). Diese theoretische Erörterung zwischen Pockels und Maimon besitzt noch heute hohen Wert. Hundertjährige Anekdoten können wohl interessieren, liefern aber keinen wissenschaftlichen Ertrag; systematische und methodologische Untersuchungen jedoch bleiben länger jung. Deshalb wollen wirs uns nicht verdriessen lassen, eine Betrachtung zu streifen, die Maimon im 8. Bande veröffentlicht hat. Sie beginnt mit einer Verkennung der Seelenkunst, schreitet zu der Behauptung fort, dass der Verstand bei allen Menschen der gleiche sei und sich nur in Ansehung der Objekte und des Grades differenziere, und schliesst daher die höheren Seelenkräfte und — aus einem andern Grunde — auch die Empfindung von der Psychiatrie aus. „Es bleibt also für die Seelenarzeneikunde nichts mehr übrig als die Einbildungskraft

---

[1]) Die Berichte über die „Macht der Einbildungskraft“ nehmen wir aus: sie sind durchschnittlich als zuverlässig zu betrachten. Darunter ist ein geradezu klassisches Beispiel für die Autosuggestion (II, 2 S. 14) und ein anderes für die natürliche Somnambulie (VII, 1 S. 85 ff.). Ausserdem erwähne ich einen Fall seelischer Homosexualität, der VIII, 1 S. 6 ff zu finden ist.

[2]) Der vernünftigste Standpunkt in II, 3 S. 119.

mit ihren Abteilungen, die nicht bloss von aussen als ein leidendes Vermögen, sondern auch eigenmächtig als ein thätiges Vermögen viele Veränderungen annehmen kann" (VIII, 3 S. 6). Als Leitfaden für die Wahl des Stoffes und seine Erklärung empfiehlt er Ehrhard Schmids Psychologie, die er in einigen Hauptpunkten ergänzt (IX, 3 S. 6 ff.).

Das „Magazin" als Sammelstätte wechselseitiger Mitteilungen „soll aber auch den Blick auf die Wunder heften, welche uns so alltäglich geworden sind, dass wir nicht mehr darauf merken; auf die ganz gewöhnlichen Äusserungen des denkenden und vernehmenden Wesens . . ." (VIII, 1 S. 4.) So Moritz. Als er Lehrer am Grauen Kloster war, legte er sich ein „Journal über verschiedene der merkwürdigsten Köpfe" an (I, 1 S. 107), und einer seiner Amtsgenossen stellte ihm Erinnerungen an die Kindheit zur Verfügung, die jedem aufwachsenden Wesen eine „eigene innere Stimmung der Seele" zusprechen (I, 2 S. 92). Untersuchungen über die Möglichkeit einer „Charakterzeichnung aus der Handschrift" und den Ausdruck der Leidenschaften durch Veränderungen der Gesichtszüge wurden im Magazin veröffentlicht. Aber für den leichtesten Zugang zum Verständnis der normalen seelischen Thätigkeit hält Moritz die Sprache, denn „die Sprache mit ihrem ganzen Bau ist nur ein getreuer Abdruck unserer vorstellenden Kraft, so wie diese wieder ein Abdruck der sie umgebenden Welt ist" (IV, 1 S. 45). Trotzdem wollen wir an dieser Stelle uns lieber mit den Beiträgen zur Kindespsychologie als mit denen zur Sprachpsychologie beschäftigen, denn jene sind kennzeichnender für das „Magazin" als diese. Moritz verweist auf den „Anton Reiser", „weil er die stärkste Sammlung von Beobachtungen der menschlichen Seele enthält, die ich zu machen Gelegenheit gehabt habe" (IV, 3 S. 5). Im einzelnen und zwar an der individuellen Verschiedenheit des Farben- und Konturengedächtnisses ergiebt sich ihm die Einsicht in die Bedeutung der vererbten Anlagen. Aber was heisst Anlage? Er hört keine Antwort. Und wie steht es mit den Temperamenten? Von sich selber weiss Moritz, „dass die unangenehmen Eindrücke von seiner Kindheit an bei ihm das Übergewicht gehabt haben; nur bleibt es ihm noch immer zweifelhaft, ob dies Übergewicht durch die grössere Menge der unangenehmen Eindrücke oder durch eine besondere melancholische Stimmung des Gemütes bewirkt wurde, die vielleicht

schon von seiner Geburt an in sein Dasein verwebt war“ (IV, 3 S. 16). Und dann folgt ein Satz, der vielleicht auch in manchem meiner Leser eine Fülle von Erinnerungen mit jener Schnelle emporschiessen lässt, welche Ertrinkenden in den letzten Augenblicken ihre ganze Lebensvergangenheit vorblitzt: „Er glaubte einst zu bemerken, dass diese Traurigkeit bloss in einer gewissen Trägheit der Seele gegründet sei, dass es manchmal wirklich bequemer sei, traurig als vergnügt zu sein. . .“

Im Ganzen angesehen zeigt das „Magazin“ folgende Eigentümlichkeiten: Fortfall der moralischen Urteile; Sammlung von Thatsachen und eine darauf ruhende vergleichende, theoretische Betrachtung; besondere Berücksichtigung der Seelenthatsachen, die aus dem gewöhnlichen Verlauf heraustreten; Pflege der psychologischen Semiotik (Seelenzeichenkunde) sowie der Sprach- und Kindespsychologie. Zu den Vorzügen des „Magazins“ gehört, dass es ein Denkmal jener Zeit ist. Von dem, was kulturgeschichtlichen Wert besitzt, z. B. von den Berichten über Volksaberglauben und über das damalige Leben der Juden will ich gar nicht sprechen. Aber ich muss betonen, dass es eine breite Richtung der Psychologie repräsentiert und nicht nur eine kaleidoskopische Zusammenstellung von Beobachtungen, sondern auch eine Sammlung von Erklärungen ist, die von Leibniz bis Kant führen. Das „Magazin“ ist somit der Abelschen Sammlung (s. S. 266) nicht unähnlich; aber es übertrifft Abels allzu deutlich auf praktische Brauchbarkeit zugeschnittene Reflexionen durch die Reinheit und Vielseitigkeit der Beurteilung. Fast auf gleicher Höhe steht Immanuel David Maucharts „Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften“. (1792 ff.) Der Herausgeber setzt ein mit einer Klage über die Unklarheit des Begriffes empirische Psychologie: der eine Forscher gebe nur Erfahrungen, der andere nur Grundsätze, der dritte beides; der eine nenne sie Experimentalseelenlehre, obwohl diese doch bloss ein Teil von jener sei, der andere bezeichne sie ebenfalls zu eng, nach der Anwendung, als praktische Seelenlehre. In dem „Repertorium“ werden die Anwendungen von der Psychologie selber getrennt. So entstehen folgende Gruppen: Beobachtungen und Abhandlungen über das Seelenleben; psychologische Sittenlehre, d. h. Erfahrungen und Untersuchungen über innere Ursachen von Tugenden und Lastern, über ihre Veränderlichkeit u. s. w.; psychologische Pädagogik

in Theorie und Praxis; psychologische Ästhetik; Geschichte und Litteratur der empirischen Psychologie. Dies reichhaltige Programm konnte natürlich nicht gleichmässig durchgeführt werden. Es überwiegen auch in Maucharts Repertorium die Beiträge zur Psychopathologie. Darunter befindet sich eine gewinnreiche Abhandlung über den Verlust der Personalität in der Trunkenheit. (I, 108 ff.) Da Persönlichkeit auf der Erinnerung beruhe, so ziehe gänzliches Abschneiden der Erinnerung den zeitweiligen Verlust der Persönlichkeit nach sich; dieses Abschneiden aber geschehe im Rausch durch den Sieg der Phantasiebilder über äussere Eindrücke und Erinnerungen. Ausserdem hören wir viel von Träumen, Wahnsinn, Ahnungen, Visionen und doppelter Persönlichkeit. In geringerer Stärke ist die autobiographische Seelenanalyse vertreten, obwohl ihr Wert voll anerkannt und durch Besprechung von Romanen im Litteraturbericht zum Ausdruck gebracht wird. Daneben laufen Erörterungen über allerhand Thatsachen wie beispielsweise darüber, weshalb Ärzte ihre eigenen Krankheiten nicht gut behandeln können. Man verlasse sich darauf: solche Erwägungen wären auch heute der Wissenschaft nicht unwürdig.

Die Praxis, die nur von blinder Parteileidenschaft unter die Theorie gesetzt werden kann, gelangt besonders in den „Anwendungen“ zu ihrem Recht. Ein theologischer Mitarbeiter prüft die Frage, ob es rätlich sei, den Sünder durch Häufung aller möglichen Schrecken zur Busse zu bekehren, ein Lehrer handelt über den Unterschied öffentlicher und häuslicher Erziehung in Bezug auf die Charakterbildung, Juristen teilen Auszüge aus ihren Akten mit und sogar ein junger Künstler meldet sich mit einigen Aphorismen über den Tanz. Entsprechende Abhandlungen finden sich in den letzten Bänden, die von 1798 bis 1801 unter dem Sondertitel „Repertorium und Bibliothek . . .“ ausgegeben worden sind. Zu dieser Zeit war schon C. C. E. Schmids „Psychologisches Magazin“ erschienen. Aber die Zeitschriften thaten sich keinen Abbruch, da sie verschiedenen Zielen zustrebten. Mauchart wollte Thatsachen mitteilen und erklären, vor allem um „diese gemeinnützige Wissenschaft mehr in Umlauf zu setzen und ihre Anwendung aufs Leben und auf die gewöhnlichen Vorfälle und Erscheinungen desselben zu zeigen und zu befördern“; Schmid hingegen beabsichtigte die Wissenschaft weiter zu bringen und nicht nur rohe Materialien zu liefern, sondern „die schon vorhandenen Stoffe unter allgemeine Begriffe zu ordnen und Naturregeln von möglichster Allgemeinheit, Bestimmt-

heit, systematischer Verbindung und einleuchtender Gewissheit aufzustellen."

Indessen fehlt es auch bei Schmid nicht an praktischer Psychologie. Übersetzungen aus de la Chambre gesellen sich zu Originalabhandlungen über die Kurzsichtigkeit bei den Fehlern „unserer Geliebten", über den Mangel an praktischer Beurteilungskraft bei sogen. grossen Genies u. dgl. m. Aber den Vorrang behaupten philosophische und analytische Untersuchungen. Sie stammen in der Hauptsache von Schmid und dem nicht mit Namen genannten Fries; sie bleiben dem zweiten Bande unseres Werkes vorbehalten. Dagegen können wir der Verpflichtung nicht entgehen, an dieser Stelle von einer anderen Schmidschen Zeitschrift zu sprechen, vom „Anthropologischen Journal" (1803/4).

Was dem Betrachter des Anthropologischen Journals zunächst auffällt, ist die Masse der Versuche, einzelne Völker, Rassen und Gruppen zu charakterisieren. Besonders zahlreich sind Aufsätze über die Weiber, die häufig auf französische Vorbilder zurückgehen, sich ohne Scheu mit dem Geschlechtsleben befassen und in einzelnen Beziehungen schlechthin Vollkommenes bieten. Von den übrigen Abhandlungen werden uns zwei später beschäftigen; eine dritte aber ist sogleich zu nennen: ein Aufsatz über die Gemütsstimmung des Leutescheuen. (II, 2 S. 139 ff.) Der Verfasser Bernhard Turin, Professor in Erfurt, beginnt mit einer psychologischen Deduktion. „Die Gemütsstimmung des Leutescheuen lässt sich zuvörderst auf nichts anderes als auf ein Missverhältnis zwischen dem Trieb zur Geselligkeit und zwischen der Äusserung desselben und der Wechselwirkung des geselligen Umganges zurückführen" (141). Das richtige Verhältnis zwischen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit ist gestört; und diese Unordnung wird innerhalb der Grenzen eines naturwissenschaftlichen Relativismus „insofern begreiflich, als aus der Einwirkung der geselligen Wechselwirkung eine Bestimmung des Vorstellungsvermögens des Leutescheuen psychologisch möglich ist, die sich selbst als Bedingung für die Natur der Gemütsart, als das Bedingte, mittelst des Kausalzusammenhanges vorstellen lässt." (III, 1 S. 14.) Deutlicher gesagt: jene „Bestimmung des Vorstellungsvermögens" besteht in einer Modifikation der Aufmerksamkeit, die zwischen Zerstreutheit und Vertiefung hin- und herpendelt; unter der abnormen Beschaffenheit der Aufmerksamkeit leiden: die „Mitteilungskraft", die Freude an der Gesellschaft und die natürliche Liebe zu den Menschen. (III, 3 S. 222 ff.) — Glücklicherweise sind nicht viele solcher weitschweifigen, hypothesenschwadronierenden Untersuchungen im Anthropologischen Journal; diese eine Abhandlung durchzulesen ist eine Arbeit, die beinahe eine Märtyrerkrone verdient. Aber sie zeigt am deutlichsten, welcher Art der Erklärung alltäglicher Erscheinungen Schmids Zeitschrift zuneigte.

Ganz anders verhielt sich das letzte psychologische Magazin, das in unsern Zeitraum einbezogen werden kann. Es erschien 1802 bis 1807 unter dem Titel: Materialien zu neuen Ansichten für die Erfahrungsseelenkunde und andere physikalische Gegenstände. Der Herausgeber war ein Prediger und Schulinspektor namens Lorenz Philipp Gottfried Happach (1742—1814). Er wollte eine neue Erklärung für die abnormen Vorgänge des Seelenlebens finden und glaubte in der Analogie des Körperlichen mit dem Seelischen den rechten Ausgangspunkt zu haben. Da ihm die bequeme Erklärung aus Assoziationen nicht genügte (I, 70), um Visionen und ähnliche Erfahrungen verständlich zu machen, so griff er auf die uralte Vorstellung von einem Astralleib zurück. Das Ich hange mit dem Körper „durch ein noch zu wenig bekanntes und bestimmtes Band zusammen, so dass es wohl für sich thätig und wirksam sein, der grobe Körper aber ohne dasselbe zwar seine Konstitution und Organisation behalten, aber nicht wirksam werden lassen könne“ (79). Im Leben kämen nun Zustände vor, „wo die gröbere Organisation so stagnieren kann, dass demohngeachtet die feinere fortwirkt und volles Vehikel für die Seele bleibt . .“ (132.) Dieser feinere Körper, den man sich als einen Lichtstoff zu denken hat, kann aus der Hülle des Zellenleibes austreten und als „Phantasma“ sichtbar werden; er überdauert die irdische Existenz an einem Ort, der seiner Natur angemessen ist. Er „lag schon in dem Stock des Embryo und bedurfte damals weder vegetabilischer noch tierischer Produkte, und also lässt es sich denken, dass eine Zeit oder Umstände kommen können, wo er aller der Stoffe, die er aus diesen Produkten in seiner Erdenperiode gezogen hat, wieder entbehren und sich derselben entledigen kann“ (123). Zur Erläuterung dieser Gedanken dienen eigene, sehr ruhig geschilderte Beobachtungen sowie Friedrich Nicolais „Erscheinungen mehrerer Phantasmen“ und andere Geschichten geringeren Wertes. Offenbar liegt hier eine Verwertung der occulten Thatsachen vor, die den Übergang darstellt zwischen der Auffassung des 18. Jahrhunderts und den Anschauungen Schellings und seiner Schule. Wir werden daher dieser Zeitschrift uns später noch einmal erinnern müssen.

Die Besprechung der Fachzeitschriften hat uns mit drei Psychologen bekannt gemacht, über deren Persönlichkeiten gleich hier einiges anzufügen ist. Moritzens (1757—93) Wirksamkeit wird man kaum verstehen können, wenn man sich nicht der beweglichen Hülfstruppen der Lebensgeschichte bedient. Man muss wissen, dass Moritz es mit dem Theater wie mit dem Basedowschen Philanthropin versucht hat, dass er lange in Italien lebte

und Gymnasialprofessor in Berlin war, dass er den Plan einer Art Volkszeitung hegte und anderseits den Lehren der Mothe Guyon sein Ohr nicht verschloss. Er arbeitete gegen das Aufkläricht und konnte doch der scharfen Kritik und der massenbeglückenden Tendenz nicht entsagen, die man an der Spree vertrat. Der Rezensent der Vossischen Zeitung ist nicht der gleiche Mensch wie der Italienreisende, der so beredt gegen jeden Regelzwang eifert. Über diese innere Zerrissenheit hat Moritz uns selber unterrichtet. Doch that er es nicht ohne Vorbehalte. Ihm fehlte völlig die grausame Strenge der Selbstbeurteilung. Er drapierte sich gern vor dem Publikum: „es lag ihm mehr an dem Schein als an der Sache, obgleich die Sache ihm auch nicht unwichtig war“ (Reiser II, 68). Und gerade wann er am meisten nach aussen zu spielen schien, dann war er am aufrichtigsten und ungekünstelsten: so „lag immer etwas Gewitterhaftes in dem Manne“, um mit Goethes Worten zu reden. Aber die Bemühungen Moritzens, die eigene Seele zu erkennen, trugen Frucht. Seine „Beiträge zur Philosophie des Lebens“ (2. Aufl. 1781) enthüllten die tiefsten Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung: wie man „sich gleichsam in Gedanken von sich absondern“ müsse, wie man starke Leidenschaften haben und doch wieder frei von ihnen sein müsse, wie man auf die ersten Keime zurückgreifen könne, obwohl „in der Seele eine beständige Ebbe und Flut“ herrscht. „Opfern wir uns nicht beinahe ebenso auf, wenn wir, andern zum Besten, den Zustand unserer Seele zergliedern, wie derjenige, der andern Menschen nach seinem Tode durch die Zergliederung seines Körpers nützlich wird?“ (6/7). Denn wenn der Beobachter seiner selbst „nach und nach das Besondere wegliesse, was ihn von andern Menschen auszeichnet, so könnte er zuletzt vielleicht einen allgemeinen Grundriss finden, worauf sich die Glückseligkeit eines jeden wie ein Gebäude errichten liesse, das übrigens in tausenderlei Betracht von den andern unterschieden sein könnte, nur dass es einerlei Grundlage mit ihnen hätte“ (4/5).

Moritzens Psychologie steht ferner in engem Verhältnis zu seiner Ästhetik. Er will nach einer aus dem Seelenleben erklärenden Methode die besondere Veranlagung des Künstlers als vornehmste Ursache des Charakters eines Kunstwerkes in seiner Wirkung aufzeigen. Der Schlussstein ist keine Definition des Schönen, sondern der einfache Ausspruch: „Es ist“. Endlich verknüpfen sich die psychologischen Untersuchungen bei Moritz

mit Sprachforschungen. Sehr deutlich wird das an folgender Erklärung der Impersonalien: „Aus allem diesem erhellt, dass die unpersönlichen Zeitwörter das bezeichnen, was sowohl in unserm Körper als in den innersten Tiefen unserer Seele vorgeht und wovon wir uns nur dunkle Begriffe machen können, und dass wir durch das unpersönliche „es“ dasjenige anzudeuten suchen, was ausser der Sphäre unserer Begriffe liegt und wofür die Sprache keinen Namen hat“ (Mag. I, 1 S. 105). Was sonst über die Seelenlehre des merkwürdigen Mannes zu sagen ist, wurde zum Teil vorweggenommen und wird zum andern Teil im nächsten Kapitel seinen Platz finden.

Dagegen kann an dieser Stelle fast alles ausgesprochen werden, was von Moritzens Mithelfer, Karl Friedrich Pockels, mitzuteilen der Mühe verlohnt. Pockels (1757—1814) lebte als Erzieher und Theolog das Durchschnittsleben jener Zeit. Thatenscheu und Zuschauerfreude schlossen in ihm einen Bund. Das Ergebnis war eine Charakterologie, deren innerliche Begrenztheit durch geschickte Benutzung fremder Einsichten gemildert wurde. In den Jahren 1788 und 1789 erschienen die „Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntnis, besonders in Rücksicht unserer moralischen Natur.“ Sie brachten Übersetzungen aus Locke und Hume, Montaigne und Saint Evremont. Pockels schätzte Montaigne sehr hoch (vgl. Mag. IV, 1 S. 14) und pries St. Evremonts Seelenkenntnis in überschwänglichen Worten; er selber steuerte zwei Aufsätze bei: einen über die Verschiedenheit und Mischung der Charaktere, und einen andern über die böse Laune. Jene Abhandlung beginnt mit der wohlfeilen Feststellung, dass die individuellen Differenzen notwendig seien. Aus dem weiteren Verlauf hebe ich eine zeitgeschichtlich bedeutsame Klage über die „Entartung“ hervor: „Alles arbeitet jetzt durch eine sonderbare Konkurrenz von Umständen, die Menschen weicher, zarter, unbeständiger und veränderlicher zu machen. Man wetteifert gleichsam, die Kinder von ihrem Eintritt in die Welt an zu verzärteln und zu verwöhnen; der Genius der neueren Pädagogik gebietet sogar, ihnen alles durch Spiel und Tändelei beizubringen. Die meisten Kinder, sonderlich in der grossen Welt, werden schief erzogen, — und haben mit schiefen Menschen zu thun, von denen natürlicher Weise ihr Charakter die ersten Eindrücke annehmen muss“ (I, 9). Ebenso beachtenswert ist die kurze Untersuchung, weshalb Schauspieler einen schwankenden

Charakter haben müssen (13) — wird doch noch heute die Ansicht von der Charakterlosigkeit der Schauspieler stramm vertreten [1]). Solche veränderlichen Naturen nennt Pockels mit hübscher Neubildung „Aprilmenschen". Aber nirgends kann er sich von moralisierenden Beurteilungen frei machen. Um so erstaunlicher ist es, dass er dem „sinnlichen Charakter" Unbefangenheit entgegenbringt und die Kritik für seine beiden Ausartungen, Empfindsamkeit und Schwärmerei, aufspart. Die folgende Definition mag man mit dem vergleichen, was oben (S. 159) mitgeteilt wurde: „Man versteht teils eine sehr feine Reizbarkeit der geselligen Gefühle darunter, teils eine Geneigtheit des Herzens, über Kleinigkeiten in eine Art von Entzückung zu geraten" (35). — In dem andern Versuch dreht es sich um Quellen, Folgen und Heilmittel der bösen Laune. Oft lässt sich die trübe Stimmung auf keinen besonderen Anlass zurückführen (95); ihre Ursache liegt alsdann in der Empfindlichkeit des Einzelnen für seelische und körperliche Vorgänge. (103 und 104 ff.) Von den acht Heilmitteln, die Pockels angiebt, wollen wir schweigen.

Zwei grössere Werke haben den Namen Pockels in den antiquarischen Katalogen unserer Zeit erhalten. Die Titel lauten: Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechtes. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und des geselligen Lebens. 1797—(1799) 1801; Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. 1805—1808. Das erste Buch ist das bedeutendere. Da der vierte Band (1801) ein „Charaktergemälde des Alters" enthält, also ganz aus dem Rahmen herausfällt, so können wir von ihm ebenso absehen wie von dem mit erotischen Zuthaten gewürzten Buch über den Mann. Die Schilderung des Weibes verrät den fleissigen Sammler fremder und eigener Beobachtungen, lässt aber die Klarheit in Begriffen und Anordnung vermissen. Immerhin hat sie kulturgeschichtlichen Wert und bedeutet eine Vereinigung zweier Richtungen, die seit der Reformation die Ansichten über die Frau auseinander zerrten. Die Anhänger der einen Richtung beteten das schöne Geschlecht aus Grundsatz an: sie übertrugen alle Ideale, die sich vordem an die Mutter Gottes knüpften, auf das Weib, das so zu einem Bindeglied zwischen dem Menschlichen

[1]) Über die weite Verbreitung der Theaterleidenschaft feine Bemerkungen im Mag. VI, 2 S. 12/3.

und dem Göttlichen wurde. Nicht nur Unbeflecktheit, sondern auch Weisheit wurde von ihm verlangt: Hippel sagte in seiner Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber“ (1792): „minder eitel als die Männer . . . legen sie es mehr auf Weisheit als auf Gelehrsamkeit an.“ Die Gegenpartei erklärte die Vorzüge des anderen Geschlechtes für die Frucht eines weit verbreiteten Aberglaubens und ging sogar so weit, die Zugehörigkeit zu den Menschen anzuzweifeln.[1]) Zwischen diesen Extremen vermittelte Pockels nicht ohne Geschick. Ebenfalls ein Übergang und zwar zwischen Praxis und Theorie vollzieht sich in einem „analytischen Versuch über die Leidenschaften“, den Pockels im Magazin (V, 2 S. 52 ff.) veröffentlicht hat. Ihm schwebt Bonnets Beispiel vor. Die Leidenschaften müssten „in die einfachsten Bestandteile der Empfindung und des Wollens zerlegt werden“ und in ihrem natürlichen Zusammenhang „mit einem allgemeinen Prinzip des Willens“ erscheinen. Jedoch sei gerade die übergrosse Allgemeinheit zu vermeiden. Der grösste Fortschritt werde von der Physiologie her erfolgen. „Wenn wir erst mit den feinsten Graden der Blutbewegung, die zum Anstoss einer Leidenschaft erforderlich ist, mit den innern Eigenschaften der Nerveneindrücke und dem Zusammenhange materieller Ideen mit gewissen Gemütsbewegungen, und überhaupt mit dem physiologischen Teile der Leidenschaften bekannter sein werden, dann werden wir das Spiel derselben und die ganze Theorie ihres Wirkens wie eine Aufgabe der Experimentalphysik berechnen können, wenn uns auch dabei immer noch der Übergang von Materie zum Bewusstsein, oder von Bewegung zu Idee ein Geheimnis bleiben sollte.“ (55.) —

Immanuel David Mauchart (1764—1826) hat als Repetent in Tübingen und später als Spezial- und Generalsuperintendent zu Neuffen sich eifrig mit Psychologie beschäftigt. Sein erstes Werk „Phänomene der menschlichen Seele“ (1789) knüpft insofern an eine Forderung Abels an, als es die Beobachtung der alltäglichsten Seelenerscheinungen bevorzugt. Einige Stichproben aus den gewählten Themata werden das beweisen: Über den Reiz der Neuheit, über den gewöhnlichen Gang der Phantasie, über das

[1]) F. H. Höltich und J. C. Waltz, *Foemina non est homo.* Jur. Diss. Wittenberg, 1672. — Eines Liebhabers der Bescheidenheit Grund und probierliche Argumente, belangend die Frage, ob die Weiber Menschen seien oder nicht. Frankfurt, 1721.

Vergnügen am Historischen, besonders an Romanen, über das Sprichwort *nitimur in vetitum,* über das Kriegerische in unsern Spielen. Für Mauchart ist eben die Anwendbarkeit der Prüfstein einer richtigen psychologischen Theorie; namentlich erwartet er von einer praktischen Psychologie den „Sturz des Aberglaubens“ (10) und die „Beförderung der Selbstkenntnis“ (13). Mit erstaunlicher Vorurteilslosigkeit überträgt er die Ergebnisse seiner Untersuchung auf Moral (31) und Pädagogik (87). — Den gewöhnlichen Verlauf der Phantasie, die besonders gern mit Bildern aus der Kindheit arbeitet, will Mauchart folgendermassen ausspüren: es sollen „zuerst alle vorzüglich lebhaften Bilder die sich mir bei der Lesung einer Geschichte aufdrängen, der Reihe nach aufgeführt, diese Bilder durch Erzählung der etwaigen Veranlassungen dazu erklärt und aus diesem allem alsdann die sich ergebenden Resultate gezogen werden“ (97). Es stellte sich nun heraus, dass die Bilder von den in der Erzählung geschilderten Orten und Personen alle aus der Wirklichkeit d. h. aus der Erinnerung des Lesenden entnommen waren, dass sie aber ganz bestimmte Veränderungen und Verschmelzungen erlitten. Dieselbe Art der Untersuchung übertrug dann fünf Jahre später Mauchart auf die Träume. (Schmids Anthrop. Journ. 1804 IV, 187 ff.) Er ermittelte durch ein sehr breit empfohlenes aber selbstverständliches Verfahren: die Vorherrschaft der Phantasie als eines reproduktiven und assoziierenden Vermögens, das freilich durch Veränderung und Verkettung der Bilder einer schöpferischen Thätigkeit sich annähert.

Die übrigen Abhandlungen in Maucharts Hauptwerk beschränken sich auf Umschreibungen von Thatbeständen oder verfallen in fröhlichste Hypothesenbildung. Ich begnüge mich mit der Wiedergabe einer einzigen Stelle, die ich für kennzeichnend halte: „Das Verlangen nach dem was verboten wird geht zwar hier dem Verbot nicht vor, weil *ignoti nulla cupido* ist, ist aber einmal das Verbot da, so ist eben damit auch die verbotene Sache bekannt, und nun erwacht auch die Begierde darnach: denn man denkt sich aus der Analogie ähnlicher Fälle das Verbotene als etwas Angenehmes, die Thätigkeit der Seele wird also nun gleich darauf gerichtet, das Verbot hemmt demnach diese, und erweckt dadurch Missvergnügen, die Seele sucht ihre freie Thätigkeit wieder herzustellen, und nun ist die Neigung zum Verbotenen in ihrer ganzen Stärke da. Dies ist philosophische und psycho-

logische Erklärung dieser Erscheinung, wodurch ich aber der theologischen über den ersten Ursprung derselben von ihrem Werte nichts benehmen will“ (302/3). —

So verschieden die Männer und die Zeitschriften sind, von denen wir gehandelt haben, sie schliessen sich doch zu einer Gruppe zusammen. Was sie verbindet, ist das gemeinsame Bedürfnis nach einer populären und praktischen Psychologie, zu deren Aufbau sie Werkleute aus allen Gegenden heranziehen wollen. Auch die Eklektiker meinen, dass die Psychologie nicht anders als im treuen Dienst des Lebens selber lebensfähig sei, aber sie beschränken sich auf die eigene Untersuchung; diejenigen dagegen, die sich um die psychologischen Magazine sammeln, wünschen grundsätzlich die Beteiligung jedermanns an ihrer Arbeit. Beide Richtungen treffen sich in einer begreiflichen Vorliebe für die besonders anziehenden occulten Thatsachen — ein Zug, der unsere Psychologie von der englischen trennt — und sie bewerten die Seelenkenntnis als Grundlage der Moral, Klugheits- und Staatslehre. Sie verlassen die Definitionen und den strengen Rationalismus der Schulpsychologie, ohne darum in Mystizismus zu verfallen. Freilich besteht ein Zusammenhang zwischen den geheimen Wissenschaften, der Astrologie, Physiognomik, Chiromantie, und der Menschenkenntnis, wie sie namentlich in den geheimen Gesellschaften gepflegt wurde, aber selbst in den Satzungen des Illuminaten-Ordens prangte das *faire valoir la raison* als strahlender Leitstern. Die Nachwirkungen der Renaissancepsychologie und der „Politik“ sind eben stark genug gewesen, um dem Sentimentalismus das Gleichgewicht zu halten.

Der genaueste Ausdruck des geschichtlichen Thatbestandes dürfte der sein: in der Menschenkenntnis überwog die Diesseitigkeit, in der Selbstkenntnis die Jenseitigkeit. Menschenkenntnis und Selbstkenntnis waren die beiden Zweige der Seelenkunst im engeren Sinne des Wortes. Wäre damals nicht die praktische Psychologie durchschnittlich als Anwendung der theoretischen aufgefasst worden, so würde ich vorschlagen sie als Psychognosis oder unmittelbares Wissen um (fremdes und eigenes) Seelenleben von der Psychologie als der Lehre über das Seelische abzutrennen. Vielleicht gestattet man die gelegentliche Verwertung des Ausdrucks, obwohl er als Terminus geschichtlich nicht zutrifft. Alsdann liesse sich eine generalisierende Psychognosis einer

individualisierenden gegenüberstellen; diese entspricht der Selbstkenntnis und von ihr wird im nächsten Abschnitt nachgewiesen werden, dass sie aus dem Geiste der Jenseitigkeit heraus sich zu einer Analyse des Subjekts entwickelt hat. Die generalisierende Psychognosis beruht auf der Individualwissenschaft des Altertums und der Renaisssance und setzt die galante Politik und Hofphilosophie fort: eine Vergleichung zwischen Garve und Thomasius, zwischen Chesterfields Briefen[1]) und Weises „Hofmeister" würde diese Beziehung unzweideutig belegen. Das Endergebnis der Entwickelung war die Anthropologie oder genauer die anthropologische Charakteristik. Wir werden später in Kants Anthropologie den meisterhaften Ausdruck dieser Wendung genauer untersuchen müssen; alsdann werden wir sehen, dass Goethes Studien zur vergleichenden Naturwissenschaft hier einschlagen und dass Herder sich ebenso mit dem Ideal des *galant homme*[2]) wie mit dem des klassischen Humanismus hat auseinandersetzen müssen.

Um das Gerippe wenigstens notdürftig auszufüllen, will ich ein paar Schriften erwähnen, die den geschichtlichen Fortschritt beleuchten. Da giebt es zunächst eine Anzahl von Büchern, die den Wolffianer Julius Bernhard von Rohr (1688 bis nach 1742) zum Verfasser haben: Einleitungen zur Zeremonialwissenschaft und Staatsklugheit, Traktate von der Liebe und Klugheit zu leben, besonders aber ein „Unterricht von der Kunst, der Menschen Gemüter zu erforschen." (1714, 3. Aufl. 1721.) Dies Werk ist eine Encyklopädie der Menschenkenntnis, die von der Verstellung und Unbeständigkeit der Menschen ebenso vernünftig zu reden weiss wie von Physiognomien und Temperamenten.[3]) Der leitende Grundsatz verdient vollste Anerkennung: „Die Kunst, der Menschen Gemüter zu erforschen, ist eine Geschicklichkeit des Gemüts, aus einigen Merkmalen eines Menschen Neigungen entweder gewiss oder nur wahrscheinlich zu schliessen. Ich nenne sie eine Kunst und nicht

---

[1]) Graf von Chesterfield, Briefe an seinen Sohn. Gleich nach dem Erscheinen ins Deutsche übertragen 1774—76. Hauptstellen: I, 78, 106 f., 245, 316. In der Neuausgabe von Friedr. Streissler 1895, S. 9, 11, 12, 22, 33 und besonders 77 ff.

[2]) Als galante Studien galten: Geschichte, Poesie, Rhetorik, Experimentalphysik und niedere Mathematik.

[3]) Die Physiognomik und Temperamentenlehre wird im zweiten Teil dieses Bandes zur Sprache kommen.

eine Wissenschaft, weil sie keine unumstösslichen Gründe hat, aus welchen sie ihre Sätze herleitet, und daher nicht den Namen einer Wissenschaft verdient" (1). Von diesem Gesichtspunkt aus übt Rohr Kritik an Thomasius. Oben (S. 60) war erzählt worden, dass Thomasius die Menschen aus den vier Hauptpassionen derart zusammengesetzt glaubt, dass immer eine der Leidenschaften vorherrscht oder 60 Grad beträgt, eine andere als die schwächste nicht viel mehr als 5 Grad beträgt und die beiden übrigen dazwischen liegen. Von der herrschenden Leidenschaft soll alsdann die Ausbildung der anderen Seelenkräfte abhangen: beispielsweise soll der Geizige ein gutes Gedächtnis aber schlechten Verstand haben. Gegen solche Schemata und ihre wurmstichigen Begründungen erhebt Rohr berechtigten Einspruch: „was hat doch das Gedächtnis mit dem Geiz zu thun, und kann denn nicht einer, der ein gut Judicium hat, ebenso wohl geizig sein, als ein anderer" (238). Überhaupt bezweifelt er die führende Rolle der vier Passionen (288); „so wäre die Kunst, der Menschen Gemüter zu erforschen, sehr leicht, wenn man nur aus etlichen *actionibus* Eines vorwaltende Neigung dürfte observiren und hernach aus den genealogischen Tabellen die andern Nebenaffekte dazu suchen" (289). Vor allen Dingen aber: „Alle diese Wörter: vernünftige Liebe, Geiz, Ehrgeiz und Wollust sind undeutlich. Mancher hat eine vernünftige Liebe gegen sich selbst, aber nicht gegen seinen Nächsten . . ." (290.) Erst aus der gemeinsamen Menschenkenntnis vieler Einzelbeobachter könnten sich brauchbare und dauerhafte Regeln ergeben, die dann etwas anders aussehen würden als die vierundzwanzig Mischungen Thomasens.

Die eigenen Lehren Rohrs wurzeln in Reflexionen über die Willenskräfte (6), die sich in des Menschen Reden, Thun und Wesen bekunden. Solche Reflexionen sind kein Vorrecht Gottes (11), sondern nützliche, manche bittere Erfahrung ersparende Überlegungen (16). Ihr Nutzen zeigt sich selbst im Handel und beim Mieten des Gesindes (20), in der Seelen- und Leibespflege (35). Auszugehen ist von der Unbeständigkeit des Gemütes (73), deren Triebfedern blossgelegt werden. In allem zeigt sich diese Unbeständigkeit, auch im Reden. Doch kann man aus dem Inhalt und der Art des Redens sehr wohl auf den Charakter zurückschliessen, sobald man Zweck und Umgebung des Redenden beachtet. (125 ff.) Weniger zuverlässig scheint die Beurteilung nach dem Gesichtsausdruck zu sein (188) und am unzuverlässigsten die Beurteilung aus zweiter Hand. Sei vorsichtig, wenn dir ein Weib jemand lobt oder tadelt! Denn es „verdient nicht so viel Glauben als einer vom männlichen Geschlecht, weil das Frauenzimmer vielmals leichtsinniger und im Räsonniren unbedachtsamer ist. Jedoch ist solches nicht universal . . ." (219.)

Im Vergleich zu Rohrs Buch macht Leutmanns später er-

schienenes Werk[1]) den Eindruck, als sei es veraltet. Denn es schleppt sich mit dem ganzen Ballast von der *passio praedominans* und der „planetarischen Einteilung". Die Hauptquellen der Menschenkenntnis sind folgende Eigenschaften: *pietas, bonitas, intellectus, fortitudo, ambitio, avaritia, iracundia, voluptas* (28), alle in gewissen Graden, die eine Berechnung der Individualität erlauben. Hinzu tritt der moralisierende Gesichtspunkt: „bei diesen Betrachtungen muss man sehen, ob ein Mensch die *fontes* oder Quellen *in defectu* besitzt und alsdann hat er davon zu wenig, oder ob sie *in excessu* vorhanden, und dann hat er zu viel, oder ob sie *moderat* und mässig, und da ist der Mensch tugendhaft zu nennen" (30). Im Rest des Buches weht die Luft der Hofphilosophie.[2]) — Viel moderner sind die „Portraits", die 1779 aus der Feder eines unbekannten Schriftstellers erschienen. Sie sind eine bewusste Nachahmung Theophrasts und La Bruyères, aber zugleich „ein Fragment einer teutschen Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts." Das theoretisierende Vorwort hebt die Zusammengesetztheit des Charakters und die Unzulänglichkeit unserer „groben Mixturen" hervor. „Hauptneigung oder Leidenschaft, Gegenneigung und Verstand sind, deucht mir, die drei vorzüglichsten Bestandteile, welche die unendliche Mischung der Charaktere hervorbringen . . ."

Die genetisch-vergleichende Auffassung der generalisierenden Psychognosis ist ausser in Iselins bereits (S. 279) genanntem Werk in Karl Friedrich Flögels Geschichte des menschlichen Verstandes (1765 u. ö.) durchgeführt. Eine soziologische Wendung erhielt sie bei Georg August Flemming (1768[?]—1813). In dem Büchlein über den Charakter des Menschen (1794) geht er nämlich von folgender Voraussetzung aus: „Die verschiedenen Verhältnisse des Lebens bewirken die Verschiedenheit der hervorstechenden Züge und Wirkungen des Kopfes und Herzens . . . Wir denken, begehren und fühlen alle gleichmässig, aber durch die Wirksamkeit dieser Vermögen auf den verschiedenen Stoff und die ungleiche Übung aller erhalten wir die Mannigfaltigkeit und Abweichungen in den verschiedenen thätigen Vermögen bei den Individuen, die sich verändern, sobald dieser oder jener Stoff ein Anteil des Gemütes wird" (6). Charakter ist die bestimmte Denkart eines Individuums nach seinen Verhältnissen als Mensch. Er ist entweder eigennützig oder uneigennützig, woraus dann alles weitere fliesst. (34 ff.)

[1]) *Nosce te ipsum et alios* . . . entworfen durch Johann George Leutmann. 1720. Zitiert nach der 2. Aufl. 1724. Leutmann (1667—1736) war erst Pastor, später Professor der Mechanik und Optik in Petersburg. Der Titel kann irreleiten: von Selbstkenntnis steht so gut wie nichts in dem Buch.

[2]) Die Hofphilosophie hat sich bis zum Ende des Jahrhunderts erhalten. Vgl. Erfahrungen von Joh. Georg Büsch, 1790—94. I, 150 ff., 199 ff., II, 1 ff.

6. Die analytische Psychologie.

a) Subjektivistische Analytiker.

Unter subjektivistischer Analyse des Seelenlebens verstehen wir eine nach Selbstkenntnis strebende, auf das eigene Ich beschränkte Zergliederung des inneren Befundes. Während die wissenschaftliche Analyse von der Selbstbeobachtung zu allgemein gültigen Erkenntnissen fortschreitet, kommt es der individualisierenden Psychognosis darauf an, die Heimlichkeiten des Herzens zu entdecken und mitzuteilen.

Die Alten haben nichts von planmässiger Selbstprüfung gewusst; erst in der mittelalterlichen Mystik ist sie gross geworden. Was Bernhard und was Thomas a Kempis empfahlen, erhob Ignaz Loyola zum System: Einkehr in sich selbst und unablässiger innerer Kampf mit der Sünde. Aus diesen allgemeinen Vorschriften lösten sich dann zwei Begriffe heraus: der umfassende der Kontemplation oder des Aufgehens in Gott und der besondere der *oratio mentalis* als eines völlig passiven, hingegebenen Betens ohne Hülfe von Worten und Sätzen.[1]) In solchen Vorstellungen wurzelte der Quietismus, der zur Zeit der Reformation in spanischen Klöstern emporwuchs. Man pries die tiefinnerliche Sammlung im Herzensgebet, wodurch alle Eigenkraft der Seele ertötet und in die Ruhe in Gott aufgehoben würde. Niemand hat mit grösserer Kraft und Wirkung den Quietismus verfochten als die Frau de la Mothe Guyon. Ihre Autobiographie (1720) ist ein Seelengemälde, dessen Feinheit über jeglichem Lobe steht. Peter Poiret, den wir bereits (von S. 58 her) kennen, hat diese und andere Guyonschen Schriften im protestantischen Deutschland verbreitet und in Tersteegen (s. S. 160) einen begeisterten Mithelfer gefunden. Karl Philipp Moritz[2]) hat mit tausend Anderen eine Zeit lang unter ihrem Bann gestanden.

---

[1]) Die Differenzierung ging noch viel weiter: man unterschied Stoss-, Passiv-, Ruhe-, Vereinigungs-, Resignations-, Aufblick-Gebete.

[2]) Vgl. den Anfang des Anton Reiser und im Mag. VII, 3 S. 83 Anm.

Dem Reiz dieser psychologischen Lebensbeschreibung[1]) kann sich niemand entziehen. Denn unwiderstehlich wirkt die Ehrlichkeit, mit der eine Seele ihre qualvollsten Leiden offenbart. Nur die gefasste Heiterkeit dessen, der überwunden hat, vermag von dem *amour des souffrances* (I, 88) als von dem Ausgangspunkt zu sprechen. Beim äusserlichen beginnt der Entwickelungsgang der Seele. Den Sinnen sind alle Freuden zu nehmen und alle Martern zuzufügen: dann entsteht ein erster Zustand der Stille, in dem Gottes Wort hörbar wird. Aber die Sucht nach Leid und Erlösung treibt weiter zur Ertötung des Denkens und Wollens, zum Tod des inneren Menschen. Man kann ja sterben, auch ohne dass der Totengräber zu thun bekommt. Doch die Natur bäumt sich auf gegen den freiwilligen Verzicht auf das, was wir Leben nennen. Selbst wenn der Mensch sich in Kasteiungen aufreibt, wenn er zwischen Blumen wandelt, die ihm nicht duften, wenn er dem triumphierenden Jubel alles Lebenden sein Ohr verschliesst — selbst dann noch zeigt sich die Sünde gleichsam in ihren letzten Zuckungen in einer verdammenswerten Freude über das Errungene. Um dies schuldreiche Bewusstsein der Sündlosigkeit zu vernichten, entzieht Gott der Seele seine Gnade. (I, 221 ff.) Die Seele verliert die Freude am Guten und am Wohlthun, schliesslich sogar am Gebet und an Gott. Erinnerung, Verstand und Wille erlahmen völlig. Alles, selbst die ewige Seligkeit wird Gott geopfert. Und nun erst beginnt ein wahrhaftes Leben im Höchsten, ein *état heureux et ineffable du rétablissement après la perte de tout.* (II, 31 ff.) Die einzigen Leiden, die jetzt noch möglich sind, stammen aus einer von Gott vorgenommenen Übertragung. Indem er nämlich die Seele mit einer innerlichen Ausbreitung seines Geistes betraut, verlangt er von ihr, dass sie sich für die suchenden Seelen anderer opfere und deren Fehltritt in eigenen Schmerzen büsse. *„Il y a de deux sortes de douleurs; l'une causée par l'infidélité actuelle des âmes,*

---

[1]) *La vie de Mme. J. M. B. de la Mothe-Guyon, écrite par elle même, qui contient toutes les expériences de la vie intérieure . . . Nouv. Ed.* Paris, 1791. Aus dem *Discours* des Herausgebers S. 25 beachtenswert. Die angehängten Briefe und Gedichte der Guyon bieten nichts für unsere Zwecke. Um spätere Erörterungen vorzubereiten, verweise ich auf die öfters (am besten I, 83) ausgesprochene Verurteilung der Visionen und auf die Neigung, Eingriffe des Teufels nur für das Bereich des körperlichen gelten zu lassen (vgl. II, 230), die seelischen Versuchungen aber unmittelbar auf Gott zurückzuführen.

l'autre qui est pour les purifier et les faire avancer. La première serre le coeur, l'afflige, affaiblit les sentiments, cause une certaine agonie et comme un tiraillement, de même que si Dieu tirait d'un côté et l'âme de l'autre, en sorte que cela déchirât le coeur. Cette douleur est plus insupportable qu'aucune autre, quoiqu'elle ne soit plus profonde. La douleur de la purification pour autrui est une douleur générale, indistincte, qui tranquillise, unit à la personne pour laquelle on souffre et à Dieu. C'est une différence que l'expérience peut seule faire entendre: toute personne d'expérience me comprendra" (III, 106). Immerhin sind diese Leiden fremde Leiden, denn die eigene Seele kann nicht mehr versehrt werden, seitdem sie restlos in Gott aufgelöst worden ist. Daher bleibt der innere Zustand einfach und unveränderlich: *le fonds de cet état est un anéantissement profond ne trouvant rien en moi de nominable.* (238.)

Wer über das unmittelbare Hineinziehen der göttlichen Persönlichkeit hinwegzusehen geneigt und im stande ist, muss in der Seelenbeichte der Frau von Guyon den Kampf des göttlichen und tierischen im Christen erkennen. Die Sehnsucht nach Schmerz, die Weltflucht und Erdgebundenheit des Herzens, das Ermatten des Ringenden und eine Überwindung seiner selbst, die sogar die seelischen Leiden gleichsam zu objektivieren vermag — diese inneren Erfahrungen sind kaum je ergreifender geschildert und tiefer zergliedert worden. Immer hält die Guyon jene feine Linie inne, die sich zwischen unerlaubter Gedankenlosigkeit und unerlaubter Gedankenüberhebung hinzieht. Obwohl sie die Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdrucks vollauf würdigt (III, 3, 103, 108), verfällt sie niemals in inhaltsleere mystische Redereien. In andern Büchern dieser Art kracht jede Zeile unter der ihr aufgebürdeten Last von Verzückung; hier wird schlicht erzählt, was die Selbstbeobachtung zeigte. Doch von der Selbstbeobachtung wollte Frau von Guyon nichts wissen: sie verwarf das Werkzeug, mit dem sie ihr Dasein gestaltete. Das Nachdenken über sich selbst entfremde die Seele dem göttlichen und hätschle die Eitelkeit: *la vue propre est comme celle du basilic qui tue* (II, 79). Dieser Ausspruch ist wahr, aber aus dem entgegengesetzten Grunde. Nicht weil er uns von Gott abzieht, ist der Geist der Selbstzerwühlung verhängnisvoll, sondern weil er Lebenslust und Lebenskraft tötet. Ein zermahlenes Korn kann nicht keimen.

Frau von Guyons Schriften fanden im protestantischen Deutschland weiteste Verbreitung, weil die im Pietismus, bei den Separatisten und philadelphischen Gemeinden herrschende Glaubensstimmung ihnen entgegenkam. Gerhard Tersteegen veröffentlichte „Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“ (1733—35) d. h. „solcher Seelen, welche nur das einzig Nötige betrachten, wie sie nämlich durch Absterbung alles eigenen Lebens Gottes wesentliche Gemeinschaft wieder in ihnen finden möchten . . .“ Aber die asketische Richtung katholischer Schriftsteller war im Grunde dem Pietismus fremd. Wenn Frau von Guyon sich die Seele zergrübelte, um alles Menschliche in ihr zu tilgen, wollten die Pietisten vielmehr Menschen bleiben und nur die Versuchungen des Teufels überwinden. Der evangelische Christ übte die Selbstbeobachtung zu dem Zweck, ein ruhiges, gottgefälliges Leben zu erringen.[1]) Die bedeutendste Darstellung dieser Analyse des Selbstbewusstseins liegt in Christian Scrivers Seelenschatz (1691) vor. Man braucht garnicht zu wissen, dass Scriver viermal verheiratet gewesen ist — es genügt, sein gesundes und freundliches Gesicht anzuschauen, das uns im Titelkupfer erhalten ist, damit man bemerke, welche lebensvollere Richtung hier die Autoreflexion einschlägt. Scriver leugnet zwar nicht die unmittelbare Beteiligung Gottes an den geistlichen Anfechtungen (IV, 821), aber er erklärt ausdrücklich den Teufel für den Urheber, der „uns vor der Zeit martern, krank und tot haben“ und seine Opfer dahin bringen will, „dass sie ihres Glaubens und Lebens nicht froh werden“ (868, vgl. 1064). Einem älteren Schriftsteller entnimmt Scriver die Geschichte eines Pfarrers, der dreissig Jahre hindurch mit unwillkürlichen Gotteslästerungen zu kämpfen hatte (850), und aus seiner eigenen Praxis fügt er lehrreiche Fälle bei (867). Seine Schilderung solcher Seelenzustände ist treffend und anschaulich. Alle geistigen Kräfte angefochtener Menschen sind in Unordnung „wie die

---

[1]) In der Vorrede zu Gottfried Arnolds Leben der Gläubigen (2. Aufl. 1732) heisst es, es wäre „hundertmal besser, dass der Mensch erführe und erkenne, was und wie sein eigen Leben wäre oder wie es um sein eigen Leben stünde und was auch Gott in ihm wäre . .“ Vgl. ebenda S. 1114. Ferner: (Joh. Heinr. Reitz) Historie der Wiedergeborenen. 2. Aufl. 1701. Vorrede Nr. 8. — Der Zusammenhang solcher Erfahrungen mit hypnotischen Zuständen findet sich erwähnt, aber falsch beurteilt bei Joh. Arnold Kanne, Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen 1816/7, II, XI f.

Saiten auf einer verstimmten und verderbten Laute, darauf man nichts liebliches und angenehmes spielen kann“ (829/30). Der Verstand verhält sich, „wie ein Kranker, der beim Untergang der Sonne, wann die Nacht hereinbricht, die Vergrösserung seiner Schmerzen empfindet“ (825), der Wille ist „ganz unstät, unbeständig, unruhig“, Gedächtnis und Sinne versagen ihren Dienst, das Essen schmeckt „wie Stroh oder faul Holz, das Getränk wie faul Wasser aus einer Mistpfütze geschöpft“ (831). „Es kann zuweilen ein Glockenschlag, den sie unvermutlich, und wann sie in ihren tiefen betrübten Gedanken sitzen, hören, ja ein Stuhl, welchen etwa ein Kind umwirft, verrichten, dass sie so erschreckt werden, dass sie erblassen und wie ein Espenlaub zittern. Es kommt ihnen auch mannigmal in den Sinn, und sie haltens ungezweifelt dafür, dass nicht allein Gott, sondern auch alle Kreaturen mit ihnen zürnen, welche wider sie für ihren beleidigten Schöpfer eifern, Zeter und Mordio über sie schreien, und sie durchaus tot haben wollen“ (839). Solche schweren Leiden sind nur zu überwinden, sobald der Mensch ohne Grübeln und Künsteln dem „einfältigen Glauben“ sich hingiebt, „dass im Feuer der Anfechtung nichts als das lautere Gold des göttlichen Wortes besteht“ (962).

Was Scriver von anderen berichtet, hat ein nun längst vergessener Mann einst an sich selber erfahren und mit beispielloser Offenheit bekannt. Adam Bernds eigene Lebensbeschreibung[1]) ist ein klassisches Denkmal seelischer Selbstzergliederung. Nicht aus formalen Vorzügen. Ich kenne sogar wenige Schriftsteller, die ungeschickter in der Anordnung sind als Bernd. Aber mit der Unerfahrenheit eines Kindes verbindet er das Wissen eines, der aus dem Totenreich zurückgekehrt ist. Bernd ist der erste dekadente Psycholog. Wenn wir unter Dekadenz einen seelischen oder sozialen Zustand verstehen, der zu den Arbeiten des täglichen Lebens untauglich macht, so giebt es niemand, auf den das Wort besser passte, als Adam Bernd.

[1]) M. Adam Bernds Eigene Lebensbeschreibung, sammt einer aufrichtigen Entdeckung und deutlichen Beschreibung einer der grössten, obwohl grossen Theils noch unbekannten Leibes- und Gemüthsplage, welche Gott zuweilen über die Weltkinder, und auch wohl über seine eigene Kinder verhänget; den Unwissenden zum Unterricht, den Gelehrten zu weiterm Nachdenken, den Sündern zum Schrecken, und den Betrübten und Angefochtenen zum Troste. Leipzig 1738. — Die „Fortsetzung seiner eigenen Lebensbeschreibung“ ist 1742 erschienen und der Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele angehängt.

Er war am 31. März 1676 in einer Vorstadt Breslaus als Sohn eines armen Kohlgärtners geboren. Der Vater war in religiösen Dingen indifferent, die Mutter Pietistin. Unter mannigfachen äusseren Wechselfällen studierte er Philosophie und Theologie, verwaltete das Seelsorgeramt und schrieb mehrere Bücher. Eines davon, das unter dem Namen Christianus Melodius im Jahre 1728 erschien, wurde als „Pasquill auf die Lutherische Lehre und Grundsuppe der Indifferentisterei" eingezogen, der Verfasser seines Amtes entsetzt und zum Widerruf gezwungen. Dieser Unglücksfall hatte die gute Folge, dass Bernd die gesellschaftlichen Rücksichten bei Seite setzte und jenen ungeschminkten Bericht veröffentlichte, mit dem wir es zu thun haben. Erst am 5. November 1748 starb er; wiederum ein Beweis dafür, dass intensivste seelische Leiden die Lebensdauer nicht berühren, während man an einem Schnupfen vor der Zeit zu Grunde gehen kann. Wenn er von sich selber sagen musste, dass Gott ihn fortgesetzt getötet und wieder lebendig gemacht habe, so gelangte er doch schliesslich auf den Standpunkt, der Anfechtungen nicht mehr zu achten und sich zu getrösten, „dass, weil sie wider unsern Willen aufsteigen und man die grösste Verabscheuung dafür hat, solche von Gott nicht werden zugerechnet werden" (229/30). Zwar verloren sich die Beschwerden nie völlig (Fortsetzung 8), aber die Auffassung ihrer Bedeutung wurde immer unbefangener. Und hierin ruht der geschichtliche Wert des Hauptwerkes. In der Einleitung hatte Bernd sich darüber beklagt, dass man nicht mehr mit Luther glaube, die Versuchungen gehörten zu einem Gottesgelehrten: „die heutige philosophische, naturalistische und irreligionistische Welt kann vor dem verstopften Miltze und der hitzigen schwarzen Galle schier keine göttlichen noch teufelischen Anfechtungen mehr finden". Allein er betonte das nur, weil er unverdienten Hohn und Spott fürchtete. Er liess gewiss dem Leser alle Freiheit des Urteils[1]), aber in diesem Punkte war er äusserst empfindlich, so empfindlich, dass er während seines Lebens die Leiden nach Möglichkeit vor den besten Freunden verbarg. Seine eigene Theorie schloss die Erklärung

[1]) „ . . . wenn ich v. g. von mir schreibe, dass ich im 17. Jahre meines Alters als ein Sekundaner schon die Accentuation im Hebräischen verstanden, so denke du bei dir selbst: diese hast du nicht verstanden." Der Satz steht in der „Vorrede" die für den Geschichtsschreiber der deutschen Sprache und der deutschen Kultur eine Fundgrube ist.

aus übersinnlichen Einflüssen nicht aus. Die guten Tage schrieb er der Gnade Gottes, die bösen Tage den Listen Satans zu; so wie heute spiritistische Schwärmer sich in unmittelbarer Verbindung mit guten und bösen Geistern glauben. Nur war er weit davon entfernt, bei jedem Flohstich Gott anzurufen[1]) und physiologisch-psychologische Deutungen gering zu schätzen. Die Theorien über Nervenschwäche und Affekte (288 ff.) sowie die Beobachtungen über die Wirkung des Alkohols (Forts. 117) sind geradezu Vorläufer der allermodernsten Untersuchungen. Auch hier erweist sich, dass jede Erklärung seelischer Erlebnisse, sofern sie über künstlerisches Nachempfinden hinausgeht, zu geistigen oder körperlichen Ursachen greifen muss, dass also die Seelenkunst wie von selbst sich mit Seelentheologie oder Seelenphysik zu verbinden strebt.

Über den Ursprung seiner Leiden weiss Bernd nur anzugeben, dass er der bekannten Jugendsünde verfiel (83, 100) und von früh an zur „Milzsucht" neigte. Er versuchte anfänglich durch öfteren Genuss des Abendmahls zur Ruhe zu gelangen (210) und in der heiligen Schrift den Trost zu finden; dies gelang ihm nicht. Dann wollte er sein Herz bei guten Freunden ausschütten. Aber „unsere besten Freunde sind alsdann wie Hiobs Freunde." Schliesslich schrieb er sich sein Unglück von der Seele herunter. Er gab also eine Schilderung seiner inneren Erlebnisse. Bei dieser Reise um die Welt seiner Seele entdeckte er eine Anzahl unbegründeter melancholischer Zustände (z. B. 116/7), die darin gipfelten, dass er zur gleichen Zeit masslose Neigung zu und Furcht vor gewissen Dingen hatte (221). Zwingende Vorstellungen tauchten in ihm auf. Die folgende Beschreibung wird jeden Kenner durch ihre beängstigende Treue in Erstaunen setzen. „Ich stehe, und höre der Disputation zu; und, siehe, ehe ich michs versehe, so kriege ich die Idee, und das Bild eines Messers, das mir an die Gurgel gesetzt wird. Nicht, als ob ich (wie Menschen etwa aus Ungeduld, die des Lebens

[1]) Wem der Ausdruck zu stark erscheint, der lese in Tersteegens Lebensbeschreibung, 1775, S. 7: „Der folgende Umstand scheint vornehmlich seiner Seele heilsam gewesen zu sein. Er ward einmal nach Duisburg gesandt; in dem Duisburger Walde überfielen ihn so heftige Kolikschmerzen, dass er nichts als den Tod vermutete. Er ging ein wenig aus dem Wege und bat Gott herzlich um Befreiung von diesen Schmerzen und. um Fristung seines Lebens, damit er Zeit haben möchte, sich auf die Ewigkeit gehörig zuzubereiten; hierauf verschwanden die Schmerzen auf einmal und er ward aufs kräftigste bewogen, sich dem so guten und gnädigen Gott ganz zu übergeben, ohne den mindesten Vorbehalt." Vgl. jedoch S. 48.

überdrüssig sind, zuweilen thun mögen,) bei guter Überlegung gedacht und beschlossen hätte: Weil du in so schreckliche Noth und Angst gerathen, so willst du dich umbringen, so kommst du der Marter los. Keinesweges, sondern dies begegnete mir schnelle, wie ein Pfeil, ohne alles denken, raisonniren, ohne allen Schluss und Vorsatz; und wollte es dir eher mündlich erklären, und zeigen, wie dies zugehet, als mit Worten recht beschreiben. Wie einem etwa, der ein Lied, oder ein musikalisches Stück gehört, hernach, ehe er sichs versiehet, ohne Vorsatz und Entschluss daran wieder zu gedenken, ihm doch solches wider seinen Willen wieder einfällt: so schnelle entstund ein dergleichen schreckliches Bild in meinem Gehirne. So stark, so unvermuthet und lebhaftig diese Idee und Einbildung war, so tief schnitte sie in das Gehirne ein, und legte einen Grund zu den Gedanken, und zu der Furcht, das zu thun, wofür ich doch den grössten Abscheu hatte, mit der ich hernach lange Zeit bin geplaget worden. Je mehr ich vor diesem selbstmörderischen Bilde erschrak, je tiefer imprimirte es sich, und je öfter musste es mir hernach natürlicher Weise wieder einfallen. Doch es blieb nicht blos bei dieser Gattung und Specie; sondern ich wurde eben so stark hernach mit den Ideen von stürzen, ersäufen und hängen gemartert, wobei ich im Leibe abzehrte, und ganz zu verdorren anfing." (217/8.) Eine Zeit lang wurde Bernd von der Furcht geplagt, auf der Kanzel zu den natürlichen Verrichtungen gezwungen zu werden; er steckte sich also Gläser ein und band einen Schwamm um den Unterleib. (625 ff.) Die Engelfiguren oberhalb der Kanzel konnte er bei nüchternem Magen nicht ansehen ohne Angst vor dem Fallen; nach der Vesper jedoch kam ihm dieser Gedanke nicht (323/4).[1]) Geisteskranken und Sängern ging er aus dem Wege, weil er von ihrem Gebahren angesteckt wurde. (318 f.) Es liess ihm keine Ruhe, bis er alle leeren Behältnisse und Lücken gefüllt (742), in einem Brief jeden fehlenden Punkt sorgfältig nachgetragen, jedes Krümchen von der Erde aufgelesen hatte. (Forts. 105 u. 111.)

Von der Zusammengesetztheit solcher Zustände hat Bernd bewundernswert scharfe Begriffe. Man muss das Niveau der damaligen und selbst der heutigen Neuropathologie kennen, um die Tiefe seiner Einsicht richtig zu würdigen. Er unterscheidet seine Anfälle durchaus von den Selbstmordgedanken eines von Unglück Betroffenen. Niemals, sagt er, habe er Vorsatz oder Neigung zum Selbstmord gehabt: „mit Phantasien und mit Bildern und Vorstellung einer solchen That und mit der Furcht, dass nicht das einst ohne Verstand geschehen möchte, wovor ich mich am meisten entsetze, bin ich gequält worden: das ist meine Plage gewesen und keine andere" (Forts. 48). Ähnlich

[1]) Die entgegengesetzte Behauptung über den Einfluss von Essen und Trinken bei Pockels, Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntnis, 1788, I, 107.

steht es mit der Schlaflosigkeit. Gesunde Leute schlagen leicht einmal den Schlaf in den Wind, nicht aber schwächliche, bei denen eine schlaflose Nacht die andere nach sich zieht (Hauptwerk 746 f.), die aus blosser Furcht vor Schlaflosigkeit, ja selbst aus Furcht vor dieser Furcht keine Ruhe finden können. „Unaussprechlich ist die Subtilheit des menschlichen Gemüts“ (368). Auch der Geschlechtstrieb kann unwiderstehlich werden. Manchmal mag er durch „geistliche Mittel“ zu überwinden sein, etwa wie Hunger und Durst durch Studieren sich vertreiben lassen; glaubt man ihn aber für immer dadurch unterdrücken zu können, so ist das „als wenn man einen Hungrigen und Durstigen bereden wollte, dass man Hunger und Durst mit dem Gebet vertreiben könnte, sintemalen kein Ei dem andern so ähnlich als die Begierde zu secernieren und zu egerieren als die Begierde zu ingerieren und zu essen und zu trinken“ (598). Der Starke darf eben von sich aus nicht über den Schwachen urteilen. Wer würde denn freiwillig in einem so elenden Zustand verharren, „gegen dessen Veränderung man wohl die ganze Welt hingäbe, wenn sie unser eigen wäre. So viel die Philosophen auch von natürlichen Dingen aufzulösen und zu reden wissen, so bleiben ihnen die seltsamsten Phänomena, die an den Menschen manchmal wahrzunehmen, doch verborgene Dinge, so lange sie solche nicht selbsten erfahren; wiewohl sie auch alsdann nicht deutlich, und *a priori* dieselben zu erkennen und zu erklären fähig sind.“ (239.) Die guten Ratschläge sind wohlfeil, sagt Bernd seinem Leser — „wo du hindenkst, da bin ich lange gewesen.“ (Forts. 32.) Am lächerlichsten ist es, diese Dinge mit dem Wort „pure Einbildung“ abthun zu wollen. „Und gesetzt, es wäre nur eine blosse Einbildung bei mir gewesen; so ist es ja eine recht unvernünftige und unchristliche Sache, einen solchen armen Menschen, der an blosser Einbildung krank ist, als einen Narren auszulachen, und ihn zum Gaukelspiel vor den Leuten darzustellen. Willst du ein *Medicus* oder ein *Philosophus* sein, so kuriere doch lieber einen solchen armen Menschen von seiner Gemütskrankheit.“ (Hauptwerk 478.)

Von seinen theologischen Amtsgenossen erwartet Bernd nicht allzu viel. Wenn sie die Geplagten darüber trösten, dass ihre Leiden nicht als Vorboten ewiger Verdammnis aufgefasst zu werden brauchen, so haben sie genug gethan. Die mystische Lehre von der Verleugnung aller Dinge kann einigen Trost gewähren, aber der Verzicht auf die ewige Seligkeit ist ihm „eine zu hoch getriebene Lehre“ (244). Doch tritt die kirchliche Auffassung namentlich in dem Eifer hervor, mit dem Bernd den Vorwurf absichtlicher Selbstmordgedanken zurückweist (257, 307, 328, 361). Die Hauptquelle der Anfechtungen findet er weder in religiösen Bedenklichkeiten noch in dem „zarten Gewissen“; nach seiner Meinung fliesst sie vielmehr aus einem melancholisch-sanguinischen

Temperament. Und wenngleich diese Einsicht in schweren Stunden keinen sonderlichen Trost gewährt (220), so ist sie doch beruhigender und richtiger als die lediglich theologische Erklärung. Nach Thomasens Rezept — das er übrigens nicht völlig anerkennt — schildert er sich als im 30. Grad cholerisch und hochmütig, im 50. Grad sanguinisch und wollüstig und im 60. Grad melancholisch oder furchtsam und traurig (4). Insbesondere glaubt er an eine krankhafte Veränderung seiner Milz. Geschwülste und Krämpfe der Milz ziehen Erregungs- und Angstzustände nach sich. „Zu solchen Zeiten sehen die Menschen durch ihren Leib alle Dinge an, als wie wenn man eine Sache durch ein rot, grün oder gelb Glas ansieht, welche uns rot, grün und gelb muss vorkommen. Ich habe mehrmals aus Scherz das Paradoxon behauptet, und gesagt: unser Leib urteilet. Auf gewisse Weise könnte mans wohl noch verteidigen. Mein Milz, und die aus dessen Verstopfungen entstandene Furcht macht mich ein Übel antreffen, wo keines ist, und macht mich es auch grösser antreffen, als es ist“ (297/8). „Der Milz ist der schärfste Moraliste auf Erden“ (301). Offenbar wird der Milz eine solche Rolle zuerteilt, weil man von ihren Funktionen gar nichts weiss und daher alles sonst Unbegreifliche diesem Organ wie heute den „Nerven“ aufpacken kann. Übrigens werden auch die Nerven herangezogen (z. B. 287). Die eigentliche Erklärung der psychischen Symptome läuft darauf hinaus, „dass durch Krankheit eben diese Veränderungen, Bewegungen und Beschaffenheiten des Leibes, welche zuvor von Affecten waren verursachet worden, können hervorgebracht, und die Gefässe des Leibes just in eben solchen Zustand können gesetzt werden, als sie waren, da sie von Affecten und von äusserlichen gegenwärtigen, oder imaginierten Übeln erreget und verändert wurden. Wenn dieses geschiehet, und der Mensch eine solche Leibesbeschaffenheit von Krankheit bekommt, oder sich eine solche üble Beschaffenheit des Leibes bei vielen Jahren her feste gesetzet, und gleichsam zur Natur und natürlichen Konstitution geworden, so entstehen bei ihm wegen der genauen Konnexion, so das Gehirne und die Gedanken in den Leib, und der Leib zurücke in das Gehirne und die Seele hat, allerhand Affecten, wenngleich keine Übel, und keine Objecta, noch Urteile des Verstandes von solchen Übeln vorhanden, so die Affecten sonst erregen.“ (288/9.)

Aus solchen theoretischen Erörterungen, die hier nur gestreift und für spätere Gelegenheit aufgespart werden können, ergiebt sich, dass Bernd den Gegnern Wolffs zuzurechnen ist. Aus dem Melodius-Werk hebe ich den Satz hervor, dass die Wahrheiten nicht im Verstand, sondern in den Urteilen liegen — einen Satz, der zu Angriffen auf das herrschende Kirchensystem führte. Die Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele (1742) behandelt im schärfsten Gegensatz zur Schulpsychologie die Wirksamkeit der Phantasie und die Verbindung von

Leib und Seele. Dass die Philosophen die Einbildungskraft nicht genügend berücksichtigen, beklagte schon die Lebensbeschreibung (757); in der Fortsetzung (3) wies Bernd auf den Vorteil genauester Selbstbeobachtung für Psychologie und Moral hin und gestand zu, dass jene Abhandlung sich grösstenteils auf die uns nun bekannten Erfahrungen stütze. Diesen Erfahrungen, der Schärfe der Auffassung und dem Freimut des Bekenntnisses verdankt Bernd, dass sein Andenken wieder auflebt. Der morschen, selbstzweiflerischen Gegenwart muss er als einer der ihrigen erscheinen. Und noch mehr. Sie kann von ihm eine jetzt verdunkelte Wahrheit lernen. Die Schlussanrede an den Leser klingt in diese Wahrheit aus: „Da hast du nun also, geliebter Leser, einen Abriss von meiner ganzen Person, und von meinem ganzen Leben. So ist mirs in der Welt gegangen, so ein elender Mensch bin ich jederzeit gewesen: schwach am Leibe, blöde und furchtsam im Gemüte, und zuweilen auch krank an der Religion. Und ich halte, dass dergleichen Leute mehr in der Welt gewesen sein; und auch noch sein mögen, auch sogar unter Lehrern und Predigern, so dass bei denselben die Schwachheit des Leibes mit der Schwachheit des Gemüts, des Geistes und des Glaubens zuweilen verknüpft ist. Und die man endlich wohl noch in dem gemeinen Wesen, und vielleicht auch sogar in der Kirchen zu vieler Nutzen würde brauchen können, daferne man sie nur recht kennte und sie nicht vor gefährlicher hielte, als sie sind, sondern klüglich und vernünftig mit ihnen umginge. Denn so lange die Welt stehet, hat durch Gottes weise Regierung der furchtsame, traurige und melancholische Theil des menschlichen Geschlechts den grössten Nutzen schaffen und den cholerischen und sanguinischen Theil desselben, oder den Zorn und Wut der Hochmütigen, und die Ausschweifungen der Wollüstigen im Zaum halten und einschränken müssen“ (751/2).

Adam Bernds Lebensbeschreibung ist bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nicht vergessen worden[1]). Insbesondere hat Moritz im Magazin auf sie hingewiesen und ihr manche Teile seines „psychologischen Romans“ sowie seiner „Philosophie des Lebens“ unverkennbar nachgebildet. Ja, alle die Hypochonder, die in den psychologischen Magazinen ihre Seelengeschichte berichten oder berichten lassen, sind Bernds Brüder. Die ertragreichste Mitteilung findet sich in Schmids Magazin (III, 112 ff.). Der Verfasser schildert die „Verwickelung der physischen und geistigen Ursachen“ im Gemütszustande eines Freundes: er spricht

[1]) Unzer, Der Arzt 1769 I, 349; A. G. Kästners Vorlesungen, 1773, 2. Sammlung S. 77.

von dem jähen Wechsel der Stimmung, von quälenden Vorstellungen und dem „Hang, sie in ein System zu bringen", von Verfolgungsideen und dem verschiedenen Grad ihrer Stärke, von körperlichen und seelischen Symptomen. Weit schwächer sind die Beschwerden und Klagen des dänischen Dichters Hol(l)berg[1]), bei dem die übermässige Sensibilität durch einen derben Naturalismus ausgeglichen wurde. Bahrdt[2]) hat nur wenig von seinem Innern preisgegeben: seine Eitelkeit, Gereiztheit, Empfindlichkeit und vom Ehrgeiz gefärbte Liebefähigkeit. Mehr liesse sich aus Duvals[3]) Lebensbeschreibung gewinnen, wenn wir uns aufhalten dürften; aber wer eine weite Reise vorhat, kann nicht unterwegs jede Dorfflur mit der Messkette aufnehmen. Es genüge der Hinweis, dass Duval Selbstüberwindungen, Gebete, den Eindruck einer Opernvorstellung und vornehmlich die merkwürdige Geschichte seines ersten Rausches ganz prachtvoll erzählt. Wie sehr sticht von dieser psychognostischen Analyse die dürre Chronik ab, die Feder[4]) unter dem Titel „Eigenheiten meines Körpers und Geistes, nebst einigen Bemerkungen über meine Gemütsart" geliefert hat. Mehr erfahren wir von Schubart[5]). „Ich stellte häufig Prüfungen über mich selber an — das allerwirksamste Geschäft eines Christen — und fühlte gleichsam mit ängstlichem Schmerz jeden finstern Fleck in mir . . . Wenn mich Krankheit und Unmut so niederdrückte, dass ich kaum noch seufzen konnte, so entstand plötzlich ein schnelles unaussprechliches Gefühl in mir, dass ich schreien und flehen musste: O lass nach, ewige Liebe, lass nach! . ." Während wir hierzu nichts hinzuzufügen brauchen, müssten wir zu Brenks[6]) Biographie eigentlich einen

---

[1]) Herrn Ludwig Freiherrn von Hollberg eigene Lebensbeschreibung in einigen Briefen an einen vornehmen Herrn. Aus dem Lateinischen übersetzt. Copenhagen und Leipzig, 1754. S. 253/4. Die ursprüngliche Ausgabe erschien 1727—43.

[2]) Dr. Carl Friedrich Bahrdts Geschichte seines Lebens . . . 1790/1. I, 3, 48, 145, 172; II, 12, 84; IV, 284 ff.

[3]) Leben des Herrn V. J. Duval, 1784. S. 22, 116, 123 ff., 191 ff.

[4]) J. G. H. Feders Leben, Natur und Grundsätze. 1825. S. 235 ff. (Nach dem Tode Feders veröffentlicht.)

[5]) Schubarts Leben und Gesinnungen. 1791/3 II, 209 f. Ausserdem vgl. I, 61, 177, 283 f.

[6]) Lebensgeschichte eines im hohen Alter verstorbenen sonderbaren Mannes M. Johann Wolfgang Brenks, der im 46. Jahre seines Lebens von der christlichen zur jüdischen Religion überging und sich zu Amsterdam beschneiden liess; aus glaubwürdigen Nachrichten beschrieben von Professor Will. Anspach 1791.

Kommentar schreiben. Ihre Glaubwürdigkeit steht wohl ausser Zweifel, denn nicht nur haben wir in einem Roman[1]) eine bestätigende Verwertung des Brenkschen Lebens, sondern dieser Biographie lag auch ein Tagebuch zu Grunde, „in welchem er von 1733 bis 1773 alle Kleinigkeiten, was ihm Ehre und Schande brachte, mit unglaublicher Genauigkeit aufgezeichnet hat". In diesem Tagebuch schätzt Brenk (vielleicht in Anlehnung an Thomasius) die Tugenden einer seiner Frauen ab: sechs ihrer Tugenden bewertet er mit je 1000 Gulden, ihre Schönheit aber schlägt er auf nur 25 Gulden an. Mit dem Bekenntnis seiner jugendlichen Ausschweifungen erinnert er an Rousseau. Auf Restifs Art deutet vor, was der Herausgeber zu melden weiss: „so schrieb er alle seine Träume und ungefähren Einfälle auf; von einigen Orten, die er auf seinen Reisen besuchte, bemerkte er nach Art der Handwerksburschen die Wahrzeichen" (142). — Die übrigen Autobiographien des 18. Jahrhunderts, meist langgedehnt und inhaltlich geringfügig, können unerwähnt bleiben, wie ich glaube versichern zu dürfen.

Die zweite Form, in der die subjektivistische Analyse zur Geltung kam, war das Tagebuch. Gleich der Autobiographie stammte das Tagebuch jener Zeit aus religiösen Bedürfnissen und theologischen Kreisen. Das Hallische Bekehrungssystem verlangte als den Beginn der Erweckung einen Schreck über die eigene Sünde. Diesen Schreck sollte der Gläubige zur besseren Einprägung aufzeichnen und von da ab alle weiteren Schritte auf der Bahn der Errettung genau beobachten. Die Erfüllung dieser Vorschrift war insofern leicht, als die Menschen damals Zeit hatten, sich in jeden Eindruck zu vertiefen. Es gab viele Leute, die Jahre lang nicht aus ihrer Stube heraus kamen und eine unbegreifliche Anzahl von Stunden im Bett verbrachten; sie waren unfähig, sich in der Welt zu tummeln und betrachteten das Leben wie ein Schattenspiel an der Wand. Aber ihre Kraft reichte aus, um mit Interesse die Vorgänge draussen und vornehmlich in sich selbst zu beobachten. So wurden sie unermüdliche Tagebuch- und Briefschreiber.[2]) Die winzigsten Ereignisse gewannen für sie eine Bedeutung, die sie für den modernen

[1]) Der reisende Aventurier, Bremen 1748, II, 404 ff. und III, 384 ff.

[2]) Von den Briefsammlungen spreche ich hier ebensowenig wie später von den lyrischen und dramatischen Dichtwerken, denn ich halte eine weitere Ausdehnung des Stoffgebietes nicht für unbedingt erforderlich.

Menschen nicht mehr haben können. Mit ihren Freuden und Leiden war es ihnen sehr ernst, während wir heutzutage selbst im wildesten Aufschwung der Leidenschaft ein ironisches Lächeln nicht unterdrücken können. Alles erschien ihnen unter religiös-moralischen Gesichtspunkten; unsere feinsten Selbstbeobachter dagegen sehen auf kirchliche und soziale Sittensatzungen herab wie auf die Tierformen einer längst verschwundenen Welt. Jene gaben sich ohne Bedenken dem Grübeln hin und schrieen ihre Selbstentdeckungen in alle Welt hinaus, weil sie dadurch unmittelbar zu nützen hofften; wir wissen jetzt, dass die Selbstbeobachtung wie eine gefrässige Raupe alles grünende Leben zerstört und der geringe Nutzen der Mitteilung kein Preis für die Prostitution der eigenen Seele ist.

Hallers Tagebuch[1]) bietet das niederdrückende Schauspiel eines vergeblichen Ringens nach Glaubensgefühlen. „Denn die Welt liebe ich, Hochmut und insonderheit Unreinigkeit herrscht in meinen Gedanken". Er passt wie ein Verzweifelter auf jede Regung warmen religiösen Empfindens und muss doch immer wieder das Übergewicht weltlicher Gedanken verzeichnen. Ein ähnlicher, aber bei weitem nicht so hitziger Kampf ist in Lavaters[2]) Tagebuch berichtet. Dass Lavater als Gegner der rationalistischen Aufklärung zu liebevoller Betrachtung der Gefühlsvorgänge neigte, versteht sich von selber. Aber auch er wollte nur „ein wahrer Mensch sein, um ein rechter Christ zu werden"; demnach sprach er in seinem Tagebuch mit Gott wie mit einem „vertrauten Herzensfreunde". Da der erste Teil des Tagebuches wider Wissen und Willen Lavaters in die Öffentlichkeit kam, so möchte man hier am ersten den Geist ungeheuchelter Wahrhaftigkeit vermuten. Aber die unablässigen Selbstanklagen und Selbstkritiken sind von Eitelkeit durchzogen und nicht fähig gewesen, den Charakter zur Reife zu bringen.

---

[1]) Albrechts von Haller Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst. Bern, 1787. Die Auszüge aus dem Tagebuch, die als „Fragmente religiöser Empfindungen" bezeichnet sind, reichen von 1736 bis 1776, umfassen also fast dieselben vierzig Jahre wie Brenks Tagebuch. Die uns wichtigsten Stellen: II, 221 ff., 241, 265, 281, 289, 306.

[2]) Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner selbst. 1771. Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner selbst, oder des Tagebuches 2. Teil 1774. Vgl. Lavaters kleine Schrift: Nachdenken über mich selbst, 1771.

Lavater, so sagt ein älterer Schriftsteller, „spielte gern Rollen, aber wohlwollend und ohne Falsch", er „idealisiert eben immer seine Situationen." Kästner (a. a. O.) hat diesen Mangel richtig herausgefunden und deshalb Bernds Lebensgeschichte höher als das „Tagebuch" gestellt; zugleich hat er die vielen Überflüssigkeiten mit Humor verspottet: „wie oft der Verfasser seinen Pelz angezogen oder seine Tabakspfeife angezündet hat, dabei ist mir eingefallen, was ein Mädchen dem Beichtvater antwortete, der sie nach ihrem Namen fragte: Mein Name ist keine Sünde!" — Aus den Glaubenskämpfen Lavaters, aus der Art, wie er sich zum Beten zwingen will (I, 99, 148, 196; II, 217), erfahren wir nichts Neues. Aber die Zergliederungen seines Seelenzustandes beim Tode eines Freundes und beim Tod der Mutter sind ungemein lehrreich. Er beobachtet, dass bei der Schreckensnachricht in die Bestürzung sich eine geheime Freude mischt. „Ob vielleicht das Neue, das Unerwartete davon die Ursache sein mag? oder die Vorempfindung des Anteils, welchen diejenigen, mit denen ich davon zu reden Gelegenheit haben werde, an Erzählungen von dieser Art zu nehmen pflegen, und welcher immer dem Erzählenden auf eine gewisse Weise schmeichelt? — oder ist es überhaupt der verworrene Anblick der Veränderungen, wodurch eine bisherige Einförmigkeit in meinen Gedanken, oder meiner Lebensart unterbrochen wird — oder ist es endlich, welches vielleicht am wahrscheinlichsten ist, die frohe Empfindung von dem Unglücke, das andere trifft oder ihnen drohet, frei zu bleiben?" (I, 64/5.) Dann bemerkt er, dass ihm der Tod seiner Mutter nicht sehr zu Herzen geht, legt sich diesen Umstand hübsch zurecht und schliesst mit der Erkenntnis seiner Ichsucht (II, 182 ff.). Allzuoft giebt es bei ihm Augenblicke, in denen er sich selbst verabscheuen muss.[1])

Es heisst einmal in Lavaters Tagebuch: „Begrenzen sollte ich mich mehr, nicht ausbreiten; ich könnte treffender, entscheidender — und eben dadurch mehr wirken, je weniger ich zu wirken scheinen würde" (II, 180). Goethe trägt im Februar 1778 ein- „Bestimmteres Gefühl von Einschränkung und dadurch der wahren

[1]) Der Herausgeber Zollikofer bemerkt hierzu: „Wenn unvermeidliche Eindrücke von aussen oder eine unwillkürliche Assoziation der Ideen von innen böse, schändliche Gedanken und Begierden in mir erregen, die ich aber sogleich für das, was sie sind, erkenne und mit Unwillen verwerfe und unterdrücke, sollte mich das wohl so verabscheuungswürdig machen?" (II, 44.)

Ausbreitung". Aber welcher Unterschied! Der Unterschied eines bergaufwärts Wandernden von dem im Kreise sich Drehenden, der Unterschied des Edlen vom Unfreien. Schwer widersteht man der Versuchung, ganze Seiten aus Goethes Tagebüchern[1]) auszuschreiben; für den geschichtlichen Zusammenhang scheint die folgende Stelle die wichtigste. „War eingehüllt den ganzen Tag und konnte denen vielen Sachen, die auf mich drucken weniger widerstehn. Ich muss den Cirkel, der sich in mir umdreht, von guten und bösen Tagen näher bemerken, Leidenschaften, Anhänglichkeit, Trieb dies oder jenes zu thun. Erfindung, Ausführung, Ordnung, alles wechselt und hält einen regelmässigen Kreis. Heiterkeit, Trübe, Stärke, Elastizität, Schwäche, Gelassenheit, Begier ebenso. Da ich sehr diät lebe wird der Gang nicht gestört und ich muss noch herauskriegen, in welcher Zeit und Ordnung ich mich um mich selbst bewege". (112).

Goethe spricht bekanntlich auch aus den „Bekenntnissen einer schönen Seele" zu uns. Diese etwa um 1773 abgefasste Autobiographie Susannas von Klettenberg wird erst hier erwähnt, weil Lavater und Goethe, jeder in seiner Weise, daran beteiligt sind und weil die dichterische Umformung uns nicht erlaubt, diesen Bekenntnissen den vollen Wert eines ungeschminkten Selbstzeugnisses beizumessen. Denn was die Verfasser von Lebensbeschreibungen ihrer selbst und von Tagebüchern ohne Ausnahme hervorheben, ist immer und immer wieder die peinliche Zuverlässigkeit ihrer Mitteilungen. Zollikofer spricht aus dem Sinn der Zeit, wenn er betont, „dass eine getreue und umständliche, moralische Lebensbeschreibung des gemeinsten und unromanhaftesten Menschen unendlich wichtiger und zur Verbesserung des Herzens ungleich tauglicher ist als der sonderbarste und interessanteste Roman".[2]) Anderseits jedoch darf man die „Bekenntnisse" nicht schlechthin zu den Romanen rechnen. Bei einiger Vorsicht in der Benutzung wird man sie als ein *document humain* benutzen können; dass die Worte nicht immer die der Klettenberg sind, schadet nur wenig, da Goethes Sprache auf ihre Gedanken passt wie ein nasses Hemd auf den Körper.

---

[1]) Goethes Tagebücher. Weimarer Ausgabe. 1887. I, 61, 88 ff., 109, 112 f., 116 ff. (Diese Stellen aus den Jahren 1778 bis 1780.)

[2]) Vor Lavaters Tagebuch I, 5. Vergl. ebenda S. 12 und im zweiten Teil S. XVII. Genau so Knigge, Der Roman meines Lebens 1781/2 III, 122. Vgl. II, 25 ff. u. 175 f.

Ihre geistige Physiognomie zeigt auffallend viel unweibliche Züge. Dahin gehören: Ungeduld bei Kleinigkeiten und Ruhe bei grossen Ereignissen (212/3)[1]), schrankenloser Wissenstrieb (4), Verständnis für individuelle Eigenart (25), Abkehr von allen, selbst den vergeistigsten Formen der Eitelkeit (32). Bei manchen Wendungen der Analyse (z. B. 13 ff.) ist es mir überhaupt fraglich, ob sie aus einer Frauenseele stammen können. Doch mag die Bekanntschaft mit der mystischen Litteratur, der Brüdergemeinde und dem Pietismus manches bewirkt haben. — Der Entwickelungsgang dieser „schönen Seele" ist eine Einkehr in Gott, aber in so ruhigem Schritt und von so viel Reflexion behütet, dass alle gröberen Bestandteile sich verflüchtigt haben. Wir hören nichts mehr von Visionen und körperlich-geistigen Anfechtungen, nichts von wirklichen Gebetserfüllungen und dem Vorgeschmack der Hölle. „Das alles traf bei mir weder nahe noch ferne zu. Wenn ich Gott aufrichtig suchte, so liess er sich finden und hielt mir von vergangenen Dingen nichts vor" (33). „Es ist ein Trieb der mich leitet und mich immer recht führt; ich folge mit Freiheit meinen Gesinnungen und weiss so wenig von Einschränkung als von Reue" (68). Die psychologische Eigentümlichkeit ihres Glaubens beschreibt sie mittelst einer feinen Unterscheidung von der Phantasie (40).

Die Bekenntnisse der schönen Seele leiten über zur dritten und letzten Form der subjektivistischen Analyse, zum psychologischen Roman.[2]) Nicht nur das Wort, sondern auch das Meisterstück der Gattung ist von Moritz geschaffen worden. Dem „Anton Reiser" steht am nächsten Knigges Roman: „Die Verirrungen des Philosophen" (1787). Auch Knigge nämlich gebraucht die Analyse zu erzieherischen und moralischen Zwecken, indem er seine theoretischen Ansichten von der Relativität aller

---

[1]) Die Seitenzahlen nach dem Abdruck bei H. Dechent, Goethes schöne Seele, Susanna Katharina von Klettenberg. 1896. Über den Begriff der schönen Seele vgl. Wielands ziemlich unbestimmte Auslassungen im Teutschen Merkur 1774 I, 310 ff.

[2]) Vgl. S. 140. — Auf S. 140 und S. 176 habe ich J. A. Eberhard als Verf. der anonymen Schrift „Über den Wert der Empfindsamkeit, besonders in Rücksicht auf die Romane" genannt. Das ist ein Irrtum. Von Eberhard, der freilich mit dem Inhalt jenes Buches ganz einverstanden war, stammt nur die Nachschrift; der Hauptteil ist von jenem Johann Christian Bährens geschrieben, der den merkwürdigen alchemistischen Briefwechsel mit K. A. Kortum hatte und 1796 die „Hermetische Gesellschaft" ins Leben rief.

Grundsätze und den untilgbaren Widersprüchen des Charakters sowie die eigenen Lebenserfahrungen zu Grunde legt. Bei beiden Schriftstellern ist der Zusammenhang der Produktion mit religiösen Zweifeln, theoretischen Voraussetzungen und praktischen Zielen das Wesentliche, keineswegs die Abhängigkeit vom Auslande. Überhaupt dürfen Rousseaus und Richardsons Einwirkungen nicht überschätzt werden. Die Gemütstemperatur der Empfindsamkeit war aus Bewegungen im religiösen Gefühl der Deutschen entsprungen. Klopstocks Messias und seine Oden bezeichnen den Beginn. Von England übernahm man kaum mehr als die Brieftechnik des Romans, von Rousseau entlehnte man den Sinn für die grosse Liebesleidenschaft. Nur wenn die Litteraturgeschichte von Goethe aus zur Peripherie der litterarischen Thätigkeit fortschreitet, kann sie meinen, in den *Confessions* die Wurzel des psychologischen Romans aufgedeckt zu haben. In Wirklichkeit gab es, wie wir gesehen haben, lange vor Rousseau in deutscher Sprache umfassende Bilder und Studien des inneren Werdens, die an Intimität und Weite den Hauptwerken Rousseaus erstaunlich überlegen sind.

Mindestens ebenso stark wie Rousseau, obwohl zeitlich später, hat der *Rousseau du ruisseau* Nicolas-Edme Restif de la Bretonne die Seelenauffassung und -darstellung bei uns beeinflusst. Schiller und Goethe, Humboldt und Lavater haben von ihm gelernt; seine Romane sind in mehreren Übersetzungen verbreitet gewesen. Restif schätzt von seinen Vorgängern, zu denen er auch Augustin und Montaigne rechnet, den unvergleichlichen Jean-Jacques am höchsten. Wie dieser den grossen Menschen zergliedert habe, so will er den gewöhnlichen Menschen zergliedern, indem er sich selber für Mit- und Nachwelt opfert. *„L'exactitude et la sincérité sont absolument nécessaires dans mon plan, puisque je dois anatomiser le coeur humain sur mon sens intime et sonder les profondeurs du moi. Ce ne sont même pas mes confessions que je fais; ce sont les ressorts du coeur humain que je dévoile. Disparaisse Nicolas-Edme et que l'homme seul demeure!“*[1] Ein Mensch schreibt — *„Jean-Jacques écrit trop.*

---

1) *Monsieur-Nicolas; ou le coeur humain dévoilé. Publié par lui-même. Paris*, 1794. S. 4. Vgl. die ganze Vorrede, die mit einer Widmung an das *cher moi* schliesst, und die *Nuits de Paris* S. 2511. Das eingeschobene Zitat des Textes steht im *M. Nicolas* S. 2918. — Den Hinweis auf Restif verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Freiherrn von Waldberg in Heidelberg.

souvent en auteur“ — und ein Mensch wird beschrieben. Ich müsste mich sehr irren oder hier liegt ein Fall vollkommenster Offenheit vor. Leider nur hat die Phantasie dem erregten Manne vieles als Wirklichkeit vorgetäuscht, was in dieser Form sicherlich nicht geschehen ist. Er war eine kräftige, arbeitsame und nüchterne Bauernnatur. Aber an zwei Stellen kam ein anderer Mensch zum Durchbruch: er wurde von wütendster Sinnlichkeit gepeitscht und durch den Götzendienst des eigenen Ich in eine Art Exhibitionismus getrieben. Daher hat er wie kein Zweiter verstanden die Entstehung, Eigentümlichkeit und Gewalt der Geschlechtsliebe zu analysieren [1]) und dem Ich einen geradezu raffinierten Kultus zu widmen. In Hefte, auf Tische und Bänke, vor allem aber auf die Steine seiner geliebten Seine-Insel schreibt und kratzt er zahllose Daten ein, die mit einem kurzen Kernwort versehen seinem Gedächtnis eine fortgesetzte vergleichende Betrachtung des Lebenslaufes ermöglichen. Fast an jedem Tag findet er eine Notiz, die an demselben Tage eines früheren Jahres niedergeschrieben war: *si elle était triste, horrible même . . . je tressaille comme un homme échappé du naufrage. Si elle était heureuse, je la compare et je m'attendris . . Oh que la sensibilité est quelquefois délicieuse! Oh que la sensibilité est quelquefois cuisante, affreuse, dechirante!*“ [2])

---

[1]) Im allgemeinen vergl. *M. Nicolas* S. 2917. Der Anfang dieses Werkes enthält die beste mir bekannte Beschreibung einer Kindesseele; über das Geschlechtsleben des Kindes s. S. 52/3 und 91. Schilderung beginnender Liebe im *Paysan perverti*, deutsch in der Bibliothek der Romane 1783 X, 307 ff. Moral XI, 261 ff. — Seine Erklärung des Fussfetischismus S. 99 ff. Ferner: *Le pied de Fanchette, Ed. Octave Uzanne*, 1881 S. 280 u. ö. — Bedeutung des Geschlechtstriebes innerhalb seiner Persönlichkeit: *M. Nicolas* S. 6 ff. Anweisung zum Sieg über die Frauen: S. 1568. Rechtfertigung und Einschränkung der Geschlechtsliebe: *Mes inscripcions. Journal intime . . publié . . par Paul Cottin*, 1889, S. 64.

[2]) Prachtvolle Schilderung der Vergänglichkeit im *M. Nicolas* S. 1521. Über geistige Genüsse der fünfte Band der *Nuits de Paris*. — Lob der Empfindlichkeit, mit den Schlussworten bei Bernd zu vergleichen, *M. Nicolas* S. 1376: „*Timidité marque esprit; hardiesse marque sottise.*“ Ebda S. 52: „*On tourmente un homme et il ne crie pas. Qu'est- ce que cela prouve? qu'il souffre moins qu'un autre ou qu'il est meilleur? Point du tout: mais qu'il a la fibre plus forte (nos romanciers diraient l'‚âme') . . . Ce Scevola tant admiré devait être un scélérat.*“ — Zusammenhang mit der dichterischen Thätigkeit *Inscr.* S. 38: „*L'auteur doit avoir éprouvé toutes les passions comme le médecin doit avoir essayé ses remèdes.*“ Begriffbestimmung eines mittleren Menschen und Unterscheidung der eigenen Produktion von den nicht naturalistischen und unpsychologischen Romanen: Die Zeitgenossinnen. Aus dem Franz. 1783, IV, 395 f., 413, 416 ff.

Der durch Restif mitbedingten Entwickelung des psychologischen Romans dürfen wir nicht folgen. Wer den Meister kennt, braucht sich um die Schüler nicht zu sorgen. Es genügt, wenn angedeutet wird, dass sein Einfluss auf die Untersuchung der Herzensprobleme demjenigen Rousseau gleichzustellen ist. Aber der Ursprung subjektivistischer Seelenanalyse liegt, wie gezeigt wurde, anderwärts. Im Schoss der katholischen Kirche war die Selbstprüfung gereift. Unter der Form des Quietismus ging sie auf das protestantische Deutschland über, obgleich zwei der quietistischen Forderungen: Preisgeben aller seelischen Eigenthätigkeit und Verzicht selbst auf die ewige Seligkeit dem Sinn des evangelischen Christen widerstrebten. Vorbereitet war der Boden durch Luthers Lehre von den Anfechtungen und das pietistische Bekehrungssystem. Beiden Richtungen fehlt der asketische Zug; sie wollen, dass der Mensch nach Überwindung des Teufels seines Lebens froh werde. Aber dadurch, dass sie den seelischen Leiden übernatürliche Ursachen unterschieben, erschweren sie eine unbefangene Auffassung. Erst allmählich konnte diese sich durchsetzen: Marksteine auf dem Wege sind Adam Bernd und Susanna von Klettenberg, jener weil er die Bedeutung der Körperbeschaffenheit anerkannt und eingesehen hatte, dass unwillkürliche Seelenvorgänge niemand zur Last gelegt werden dürfen, diese, weil sie der Typus einer Entwickelungsstufe ist, auf der alles vergeistigt und der harte Kampf in ein ruhiges Werden aufgelöst wird. Bernds Lebensgeschichte ist durch Moritzens doppelt gerichtete Vermittelung ein Vorbild für autobiographische Mitteilungen und psychologische Romane geworden, in denen ebenso wie in Tagebüchern und sonstigen empfindsamen Schriften die Entstehung aus dem religiösen Untergrund deutlich sichtbar bleibt. — Dieser geschichtliche Verlauf legt nun die Frage nahe: Wie weit hat die theoretische Forschung sich des beschriebenen Stoffes bemächtigt?

Die medizinischen Theorien von den psychischen Symptomen der Neurasthenie, Hysterie und Hypochondrie haben zwar zur Gesundung der Ansichten beigetragen, sind aber nicht sehr durchgreifend gewesen, weil sie zwischen drei verschiedenen Punkten hin- und herschwankten. Nach Stahl (1724) und seiner Schule beruhen die meisten derartigen Störungen auf einer durch Pfortaderverstopfung herbeigeführten Milzaffektion. Jedermann kennt diese Theorie aus dem Wort in Lessings „Nathan“ (I, 5): „ver-

stopft die Milz, macht melancholisches Geblüt.“ Zweitens glaubte man seit Fernel (1540) jene Beschwerden auf Dünste zurückführen zu können, die aus einem sitzkranken Magen oder aus dem pathologisch veränderten Sperma oder Menstrualblut zum Kopf emporsteigen. Diese *vapores*[1]), die bis heute sich in dem Volksausdruck von der „verschlagenen Milch“ erhalten haben, wurden zuerst von dem französischen Arzt Charles Lepois (Carolus Piso 1618) bekämpft. Lepois erklärte die Hysterie für ein Gehirnleiden und beschrieb vortrefflich die aus ihr stammenden Störungen der Sinnessphäre[2]). Auf seinen Forschungen fussend schied dann Robert Whytt (1764) zwischen Nervosität, Hysterie, Hypochondrie, verwarf die *spiritus* und *vapores* und sah den Grund der Nervenkrankheiten in einer ungewöhnlichen Empfindlichkeit und Sympathie der Nerven. Unsere deutschen Ärzte liessen meist keinen Zweifel darüber, dass sie alle ungewöhnlichen Seelenerscheinungen als Folgen leiblicher Störungen betrachten; Weickard behauptete sogar: „es beruht daher die Verschiedenheit des Gewissens auf dem Unterschiede der Erziehung, unserer Säfte, Empfindungszasern, Temperamente, so wie sich die Macht der Leidenschaften auf ähnliche Ursachen gründet.“ (Philos. Arzt 1782 I, 156.) Die beste Übersicht gab Ernst Anton Nicolai in seiner Pathologie (1775). Die Visionen und Verzückungen erklärte er aus einem kataleptischen Zustand, der peripherisch erregte Empfindungen verhindert und daher den zentral erregten die Stärke von Sinneswahrnehmungen verleiht (IV, 214): „viele von den Enthusiasten, Schwärmern, Quäkern und von denen, so sich für Besessene ausgeben oder dafür gehalten werden, sind mit dieser Krankheit behaftet“ (216). Der Sitz des Phantasierens und der Melancholie sei teils in Leber und Milz teils in Gehirn und Nerven zu suchen. (V, 307 ff.) Bei diesem Thatbestande müsse man das Beste von einer Kur erwarten, die sowohl die körperlichen Ursachen wegräumt als auch die Seele unmittelbar beeinflusst.

Die medizinische Wissenschaft giebt demnach eine mehr oder weniger materialistische Aufklärung über jene Erfahrungen,

[1]) Madame de Sévigné, *Lettres*, 1689, VI, 149: „*Vous ne voulez donc pas qu'on dise vapeurs; mais que ferons-nous si vous nous ôtez ce mot, car on le met à tout.*“ Vgl. ebenda S. 219.

[2]) Eine kurze aber sehr gute Beschreibung der Symptome in William Falconers Abhandlung über den Einfluss der Leidenschaften auf die Krankheiten des Körpers. Deutsch 1789. S. 93.

deren Inhalt und litterarische Ausdrucksformen wir kennen gelernt haben. Die Stellung, die die Theologie einnahm, ist an den religiösen Anschauungen der Leidensträger bereits sichtbar geworden. Es liegt ihr ein Begriff der Seelengesundheit zum Grunde, wonach diese in einer glücklichen Wechselwirkung der Seele mit einer übersinnlichen Welt besteht. Die Erkrankungen der Seele müssen daher — ähnlich wie einst durch Geisterbeschwörungen und Amulette — durch einen Kampf des Menschen gegen den Teufel und durch das unmittelbare Eingreifen des gnädigen Gottes behoben werden. Das Kennzeichen eines wahren Christen besteht in der Überwindung einer solchen Krankheit da ja die Seele sündig auf die Welt gekommen ist und ihre Gesundheit sich erst erringen muss. Und zwar wird die Krisis so unverkennbar sein, dass jeder ihre Zeit und näheren Umstände genau wird beschreiben können. Hierbei tritt zu jener ersten Voraussetzung eine zweite hinzu. Die theologische Wissenschaft nimmt nicht bloss eine ununterbrochene Beziehung der menschlichen zur göttlichen Person an, sondern sie spricht auch der Seele die Fähigkeit zu, zwischen den übernatürlichen Eindrücken und den rein natürlichen psychischen Vorgängen mit Sicherheit zu unterscheiden. Busskampf und Gnadenführung seien kraft ihrer Lebhaftigkeit von allen gewöhnlichen Seelenveränderungen ausgenommen. Wenn ich recht sehe, hat zuerst Spalding[1]) innerhalb der theologischen Kreise hiegegen Einspruch erhoben und gestützt auf die Wirksamkeit der dunklen Vorstellungen die Zuverlässigkeit der mystischen und pietistischen Erlebnisse bestritten. Ausserdem zeigte er andere Richtwege für ein gottgefälliges Leben: „eine ängstliche Aufmerksamkeit auf alle Besonderheiten solcher Empfindungen, auf alle ihre verschiedenen Veranlassungen, Umstände und Grade, ein unfruchtbarer Eifer über alles, was ich auf solche Art gefühlt habe, eine genaue Rechnung zu halten, kann mich garnicht zu dem wichtigen Ziele meiner Erschaffung führen, wohl aber daran hindern“ (61). Dem wackeren und jetzt ungebührlich unterschätzten Spalding sind viele Theologen und Psychologen gefolgt. Auch hat man die richtigen Konsequenzen für das Seelsorgeramt daraus gezogen, ich erwähne nur einen warnenden Aufsatz aus dem Jahre 1792

---

[1]) (Spalding) Gedanken über den Wert der Gefühle in dem Christentum. 1761. Hauptstellen: S. 15, 21, 23, 69, 148/9.

(Maucharts Repert. I, 121 ff.): „ob und wiefern es rätlich sei, den Sünder durch Häufung aller möglichen Schrecken und schaudervollen Vorstellungen von der Natur und den Folgen seiner Sünden zur Busse zu erwecken."

Mit der Läuterung der theologischen Theorien ging die der psychologischen Hand in Hand. In der Seelentheologie bereitete sich die grosse Umwälzung vor. Das erste Anzeichen war ein Buch von Daniel Dyke, das schon 1643 erschien und in fünf Auflagen in Deutschland verbreitet wurde.[1]) „Es lehrt die rechte Kunst wie der Mensch lernen soll, sich selbst recht erkennen, und entdeckt dabei die unzählige und unendlich verwirrte Krümme und Umwege in dem Irrgarten des menschlichen Herzens." Der Selbstbetrug, unter dem wir alle leiden, verstrickt uns in die Schlingen Satans, die Selbsterkenntnis — so selten „zu diesen verkehrten und in aller Bosheit ersoffenen Zeiten!" — kann allein uns zu Gott führen. In der gleichen Richtung bewegt sich Jacques Abbadies Werk (1692)[2]). Nicht der Verstand ist nach Abbadie die Quelle unserer Verderbnis, sondern Neigungen, Affekte und Eigenliebe tragen die Hauptschuld. Nur die beständige Unterordnung unter Gottes Gebote kann uns bessern. — In beiden Werken steht also die Selbstprüfung im Dienste des Heils. Erst bei Rohr (1721 s. S. 298) gelangen die anderen Beziehungen zu ihrem Recht. Zwar erinnert sein Rat allabendlicher Prüfung (338) an Vorschriften der katholischen Kirche, aber der Hauptzweck ist ihm doch die psychognostische Kenntnis der „Hauptpassion," dann der übrigen Seelenkräfte und „bei dem Leibe, zu was für Zufällen du inklinierst, welche Arten Speise oder Getränke dir schädlich sein u. s. w." (333.) Als gute Mittel empfiehlt er, auf die Gedanken in müssigen Augenblicken zu achten (319), zu erwägen, welche Person man heiraten möchte (320), zu untersuchen, aus welchen Gründen man dies oder das thut oder gern thun würde. (327 ff.) Selbst von den seelischen Irrungen und Wirrungen hat er eine angemessene Vorstellung:

---

1) *Nosce te ipsum:* das grosse Geheimniss des Selbstbetrugs oder reiche und in Gottes Worte gegründete Betrachtung von Entdeckung der grossen Betrüglichkeit und Tücke des menschlichen Herzens. . . Danzig, 1643. Hauptstellen: S. 50, 68. 119, 211, 355, 455—491, 561.

2) *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale,* Rotterdam 1692. Die beste Ausg. die im Haag 1749 erschienene. Hierin die Hauptstellen: 161, 224, 310, 317.

„Bei deiner Erforschung wirst du darin eine grosse Hindernis antreffen, dass du spüren wirst, wie du zu einer Zeit anders gesinnet seist als zur andern. Bisweilen wirst du denken, du wirst arm, wenn du einem Notdürftigen eine geringe Gabe geben sollst, manchmal wirst du aber den Notleidenden mit willigem Herzen und reichlich geben. Zu einer Zeit wirst du Lust an Gottes Wort haben und bedauern, dass der Priester nicht länger predigt, zu einer andern aber wirst du kaum erwarten können, bis die Predigt aus ist". (332 vgl. 73.) Ähnliche Betrachtungen kehren wieder bei Nicolas Schönfeldt: Anweisung zur Erkenntnis seiner selbst (1764) und namentlich bei den Mitarbeitern der psychologischen Magazine. Bei ihnen hat sich eine völlig theologiefreie Betrachtung durchgesetzt; Pockels bezeichnet es geradezu als einen Zweck des „Magazins", den „Glauben an die Einwirkung guter oder böser Geister auf das Gemüt und die Handlungen der Menschen mit Gründen der Vernunft zu widerlegen". (Mag. 1788 VI, 2 S. 1). Es giebt, so setzt er an anderer Stelle (V, 2 S. 12) auseinander, einen impulsiven Drang zum Selbstmord, der keinesfalls als Sünde ausgelegt werden darf, und man sollte „überhaupt da, wo die Menschen ganz ausserordentlich albern oder böse zu handeln scheinen, sie mit weiser Schonung richten, weil man in hundert Fällen voraussehen kann, dass ein unwillkürlicher Stoss ihrer Leidenschaften sie verführt hat". — Den Abschluss der ganzen Reihe — wenigstens innerhalb der Grenzen des 18. Jahrhunderts — bildet Adam Weishaupts Schrift „Über die Selbstkenntnis, ihre Hindernisse und Vorteile" (1794). In dieser Schrift ist mit systematischer Vollständigkeit und begrifflicher Klarheit eine wissenschaftliche Lehre von der Selbstkenntnis gegeben.

Über Weishaupts Leben (1748—1830), über seine Stellung zu den Jesuiten und die Gründung des Illuminaten-Ordens, über seine Beziehungen zu Feder und Kant — über alles das kann man sich leicht unterrichten. Die Schrift aber, um die es sich hier handelt, fordert zu einer kurzen Charakteristik heraus. — Ich kenne mich selbst, wenn ich meine Handlungen kenne, wenn ich weiss, was ihnen eigentümlich und mit den Handlungen anderer Menschen gemeinsam ist. Jede Willensäusserung beruht auf (klaren oder dunklen [96]) Vorstellungen von Gut und Böse. „So ist unleugbar der Kopf des Menschen der Schlüssel zu seinem Herzen" (10), und vornehmlich wichtig ist die Ordnung der Vorstellungen, ihre Koexistenz und ihre Reihenfolge. „Sich

selbst kennen heisst von nun an: wissen, ob und inwiefern meine Ideenreihe von jener eines andern unterschieden ist?“ (14.) Und ich soll das erforschen, „um zu wissen, ob ich diejenige Reihe von Vorstellungen habe, welche ein jeder Mensch kraft seiner Bestimmung haben soll, deren Folge der Zustand eines dauerhaften Vergnügens ist“. (20.) Unter den Vorteilen wahrhafter Selbstkenntnis, die im Gegensatz zur betrüglichen Selbstschätzung steht, ist nicht der geringste der, dass man „gegen ungegründete sehr quälende Zweifel und Bangigkeit des Gewissens“ gefeit ist (39/40); ohne Selbstkenntnis hingegen ist jede Tugend, „die Tugend eines schlafenden Menschen“ (45). Abschliessend kann nunmehr bestimmt werden: „Je vollständiger und ausgebreiteter die Kenntnis unseres Zustandes und je richtiger und wahrer das Ideal ist, mit welchem wir unsern Zustand vergleichen, um so wahrer und gewisser ist die Kenntnis unserer selbst“ (49). Mit dem blossen Eingestehen von Fehlern ist garnichts gethan (53), man muss vielmehr den geheimen und lange fortwirkenden Motiven nachspüren, die „jene grossen unerwarteten Wirkungen hervorbringen, welche in vielen Systemen auf eine nicht sehr psychologische Art als ausserordentliche übernatürliche Einflüsse und Einwirkungen angestaunt und erklärt werden“ (59).

Weishaupt trennt scharf die Individualpsychologie von dem, was wir individualisierende Psychognosis nennen wollten. „Die Natur der Seelenvermögen und Eigenschaften im allgemeinen kennen“, sagt er, „führt zwar zur Kenntnis der menschlichen Natur überhaupt; aber um sich selbst zu kennen, muss der Mensch noch überdies diese Eigenschaften kennen, so wie sie bei ihm wirklich und ausgebildet sind“ (71 vgl. 76 u. 98). Eine Zwischenstufe zwischen dem ganz Allgemeinen und dem ganz Besonderen wird durch den Begriff der Gruppe gebildet: es giebt Verschiedenheiten des Interesses nach Ständen, Nationen und Gesellschaften (74). Leider nur ist uns wenig von diesen Differenzen bekannt (77/8) — und was könnte vorzüglich der Staatsmann daraus lernen! (82.) „Aber noch wichtiger ist diese Kenntnis für jeden, welcher sich wahrhaft kennen will. Denn da jeder Mensch in einem gewissen Zeitalter lebt, da jedes Zeitalter seinen eigenen Gesichtspunkt hat, so kann jeder Mensch zuverlässig annehmen, dass auch er von dem Geist seines Zeitalters ergriffen wird“ (83). Ausserhalb des Zeitgeistes und aller veränderlichen Grössen steht das Ideal sittlicher Vollkommenheit. (102 ff.) Da zu diesem Ideal auch die Unsterblichkeit gehört, so kann keiner, der sie bestreitet, zu vertiefter Selbstkenntnis gelangen (114). Mit den letzten beiden Gedanken schwenkt Weishaupt von dem Weg ab, den er bis dahin so treulich innegehalten hatte; trotzdem enthält die Schrift das Beste und Vollständigste, was aus rein theoretischen Erwägungen heraus über die subjektivistische Analyse gesagt werden konnte.

b) Objektivistische Analytiker.

Das natürliche Bedürfnis nach Selbst- und Menschenkenntnis hatte eine Litteratur ins Leben gerufen, die nur an einzelnen Punkten sich mit der wissenschaftlichen Psychologie berührte. Der psychologische Eklektizismus stellte die Verbindung her, indem er auf Popularisation und Anhäufung von Thatsachen drang. Die beiden anderen Hauptrichtungen aber führten zu einer letzten Ausgestaltung: sowohl die Definitionen der Schulpsychologie als auch die Untersuchungen der Assoziationpsychologie ermöglichten eine Zergliederung der intellektuellen Seelenthätigkeiten, die ganz von dem Geist der Objektivität getragen wurde. (s. S. 233.) Diese objektivistische Analyse ist bloss von zwei Männern vertreten worden, doch ihre Namen haben hellen Klang. Wir sprechen von Lambert und Tetens.

Johann Heinrich Lamberts protestantisches Geschlecht stammt aus der Pfalz. Der am 26. August 1728 geborene Heinrich wurde im siebzehnten Lebensjahre nach Basel zur weiteren „Ausbildung" geschickt. Die Ausbildung bestand darin, dass er beim „Professor" Iselin Schreiberdienste thun und die Vorlesungen seines Herrn mit anhören durfte. Nachdem Lambert sich so grossgehungert hatte, erhielt er eine Hauslehrerstelle zu Chur, bestand mannigfache Irrfahrten und endete schliesslich in Berlin. Trotz des anfänglich üblen Eindruckes beim König erhielt er durch Sulzers aufopfernde Bemühungen eine Anstellung als Mitglied der Akademie; als solches hat er von dem nie benutzten Rechte, in jeder Klasse zu lesen, ausgedehnten Gebrauch gemacht. Auch die Stellung eines Oberbaurats wurde ihm anvertraut. Er sollte sie nicht lange verwalten: am 25. September 1777 erlag er einer Krankheit, die er selbst durch schrullenhafte Behandlung grossgezogen hatte. Das *Dictionnaire historique* von 1789 schildert ihn kurz und treffend: *„Sa physionomie était naive, douce et décelait un esprit pénétrant. Le sien était caractérisé par l'universalité, la clarté et l'originalité des idées. Cette originalité se remarquait dans sa conduite et dans son extérieur qu'il négligeait beaucoup. Il était sujet à des préventions dont il revenait difficilement."* (153/4.)

Ist es schon schwer genug, einen Durchschnittsmenschen mit wenigen Worten erschöpfend zu charakterisieren, um wieviel schwieriger gestaltet sich dann diese Aufgabe einem Manne wie

Lambert gegenüber. Er zerfällt nach FONTENELLES Wort in mehrere Gelehrte; er selber hatte einmal auf des grossen Königs Frage, welche Wissenschaften er vorzüglich verstehe, geantwortet „alle". Etwas scharf bemerkt der Redactor seiner logischen Abhandlungen: „in seinem Kopfe waren Reihen von Ideen, diese Reihen aber standen unter sich in keiner Verbindung" (II, 367). Jedoch gerade das Persönliche erschliesst uns erst das Verständnis seiner philosophischen Schriften.[1]) Man darf von ihm nicht mehr erwarten als geistvolle Aperçus, denn aus plötzlichen Einfällen sind seine besten Theorien entsprungen. Anderseits darf man die Paradoxe, die ein Mensch mit so vielen scharfen Ecken und Kanten gar zu gern in die Welt setzt, in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht überschätzen. Der Grundzug leuchtet überall und unverkennbar hervor: es ist der Geist logischer Analysis. Lamberts Genie liegt in den Fähigkeiten kunstmässigen Denkens und unaufhörlicher Zergliederung, die keine Synthese kennt; andere Vorzüge sind, dass er sich frei von moralisierenden Beimengungen erhält und der Lücken der zeitgenössischen Wissenschaft bewusst bleibt. Der grosse Physiker und Mathematiker[2]), der Lehrer der Mechanik und Statik spricht auch aus den philosophischen Schriften zu uns. Er weist nach, wie der Begriff der Kraft von der Körperwelt auf die Seele übertragen und dadurch „transcendent" geworden ist, wie wir mit den Worten einer anziehenden oder vorstellenden Kraft leere Definitionen aussprechen.[3]) Der Mathematiker Lambert ist es, der dem Verstand und dem Willen eine *vis*

---

[1]) Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. 2 Bde. Leipzig, 1764. Anlage zur Architektonik oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philos. und math. Erkenntnis. Riga, 1771. — In den Jahrbüchern der Berliner Akademie stehen viele Aufsätze; in der Allg. teutschen Bibl. finden sich Rezensionen über logische Schriften, die eine siebzehnjährige Geschichte der Logik in Deutschland bilden und in den von JOH. BERNOULLI herausgegebenen logischen und philosophischen Abhandlungen Lamberts, Dessau, 1782/7, II, 205 ff. wieder abgedruckt sind.

[2]) Lambert hatte schon 1755 den Begriff der relativen (spezifischen) Wärme richtig erfasst (vgl. A. RIGGENBACH in der Beilage zum Bericht über d. Gymn. zu Basel, 1883/4, S. 20). Er hatte ferner den innigen Zusammenhang zwischen Perspektive und Geometrie erkannt, worin — den Leugnern zum Trotz — ein ausserordentliches Verdienst liegt. Vgl. Lambert, Freie Perspektive, 1774, I, 12, II, 52, 161; wegen der Beziehung zu Leibniz: Leibnizens math. Schriften, herausg. von C. J. GERHARDT, V, 141—183.

[3]) Archit. I, 25; Org. II, 293; Beiträge zum Gebrauch der Math., 1770, II, 371.

inertiae beilegt und die Theorie der Dichtigkeit, der Bewegung und der Kraft auf den Willen übertragen will. „Wird hierbei genau verfahren, so ist es nicht unmöglich diese *tertia comparationis* bis zu den Gründen der Ausmessung weiter zu treiben und dadurch die Agathologie in eine förmliche Agathometrie zu verwandeln und dieser Wissenschaft ihre wahre Vollkommenheit zu geben, ohne welche sie immer weit zurückbleibt". (Arch. I, 81.) Im Sinne der naturwissenschaftlichen Analyse sagt Lambert sich rücksichtslos von der Vergangenheit, von Leibniz namentlich, los und arbeitet der in Kant aufblühenden Zukunft voraus. „Leibniz hat vor allen anderen Philosophen das besonders, dass er ungefähr ein Dutzend Grundsätze in der menschlichen Erkenntnis auf die Bahn gebracht hat, welche sämtlich zu fast hundertjährigen Streitigkeiten Anlass gegeben, und worüber, alles zusammengerechnet, viele Zeit verloren worden. Anstatt dass Newton solche Dinge vornahm, die er selbst zur Richtigkeit brachte und wovon, was er zurückliesse, andere zur Richtigkeit bringen konnten, anstatt dessen, sage ich, suchte Leibniz sich in solchen Dingen herfürzuthun, wo man, so zu reden, etwas wagen musste, und was weder von ihm noch von andern sogleich berichtigt werden konnte. Dahin wird ausser seinen metaphysischen Grundsätzen auch sein Kräftemass gerechnet".[1])

Lambert bekennt, er habe viel von Malebranche, Wolff, Locke gelernt und durch eine Verbindung von Lockes einfachen Begriffen mit Wolffs Methode die Grundlage zu verschiedenen Wissenschaften gelegt, „die im strengsten Verstande *a priori* sind" (Org. I, 6). Die „Architektonik", die fünf Jahre vor ihrer Veröffentlichung abgefasst wurde, verdankt ihren Namen[2]) einer Stelle in Baumgartens Metaphysik; doch genügten schon damals die Baumgartenschen Definitionen unserem Philosophen nicht, und es verblieb ihm immer die Frage: woher die Begriffe sind, wie man zu ihnen gelangt und wozu sie unmittelbar dienen? (Arch. I, V.) Aufklärung darüber fand er auch nicht im vertrauten Verkehr mit Nicolai, Sulzer, Mendelssohn; auf sich selber angewiesen,

---

[1]) Beitr. zum Gebrauch der Math. 1770, II, 2 S. 556.

[2]) „Es ist insofern ein Abstraktum von der Baukunst und hat in Absicht auf das Gebäude der menschlichen Erkenntnis eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal wenn es auf die ersten Fundamente, auf die erste Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt und so bezogen wird, dass man sich vorsetzt daraus ein zweckmässiges Ganzes zu machen." (Arch. I, XXVIII).

entwickelte er die folgenden erkenntnistheoretischen Grundsätze. — Aus der Metaphysik sind auszuscheiden Psychologie, Kosmologie und natürliche Theologie; die verbleibende Ontologie ist zur Wissenschaft von den ersten Gründen aller Erkenntnis zu erweitern. Hierbei ist die Hauptfrage, was zur Form der Erkenntnis gerechnet werden soll, und was zur Form der Dinge. Die Beobachtung der Denkoperationen enthüllt uns jene, der „mechanische Sinn" diese. Bemerkenswert ist, wie Lambert den Berührungs-Sinn als den Grundsinn nachweist und von diesem Fundament aus den abgeschmackten Illusionismus, der seine Scheinbarkeit den Vorgängen des Sehens verdankt, in die Spinnstube zurückdrängt. Die unmittelbare Empfindung mechanischer Vorgänge, von der die übrigen Sinne lediglich verfeinerte Modifikationen bilden, verbürge uns die Realität einer Aussenwelt. (Arch. II, 165/6). Was die Untersuchung der Denkformen anlangt, so dürfe sie nicht mit der Psychologie vermengt werden, sondern müsse auf das Formale, Praktische, Richtige beschränkt bleiben. Der ganze „Mechanismus" des Denkens beruhe auf *perceptio, iudicium* und *ratiocinatio,* „und es ist das Geschäft der Vernunftlehre zu zeigen, wie aus diesen *tribus mentis operationibus* die verwickeltsten Arten zu schliessen, Beweise zu führen, Aufgaben aufzulösen entstehen können" (Abhdlg. II, 264). Die Grundlehre überhaupt muss in allen Teilen der menschlichen Erkenntnis anwendbar sein. Dazu gehört, dass man bei ihrer Anwendung „aus der geringsten Anzahl gegebener Stücke die übrigen finden könne, die dadurch bestimmt oder damit in Verhältnis sind", wie etwa in der Trigonometrie. (Arch. I, 13).

Der Ausführung dieser Postulate können wir nicht folgen, denn es ist jetzt Zeit, dass wir ein von Lambert aufgeworfenes Problem erörtern, das in der Mitte liegt zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. Es handelt sich um den „Schein". Der Teil der Grundwissenschaft, der sich mit ihm beschäftigt, heisst Phänomenologie. Der Begriff des Scheines als eines Mitteldinges zwischen Wahrem und Falschem sei vom Sehen allmählich auf die übrigen Sinne und Geisteskräfte übertragen worden, ohne dass die Theorie sich entsprechend erweitert hätte. (Org. II, 217 ff.) Thatsache ist — so fährt Lambert fort —, dass wir in allen Sinnesgebieten nur Scheine d. h. Eindrücke oder Bilder empfinden, deren Wahrheitswert festzustellen ist. Aber auch Bewusstsein und Gedächtnis, besonders Einbildungskraft und Leidenschaften

sind Quellen des Scheines. Das Bewusstsein z. B., das der individuellen und durchaus bestimmten Mannigfaltigkeit der Empfindungen nicht gerecht werden kann, ist Schuld daran, „dass bei Wiederholung der Empfindung uns andere Stücke lebhafter vorkommen, und dieses kann uns veranlassen, eine und eben die Sache für zwei verschiedene Sachen anzusehen oder hinwiederum zwei verschiedene Sachen für eine zu halten oder eine für die andere zu nehmen“ (224). Die Schwächen des Gedächtnisses und die Assimilation älterer Vorstellungen an gegenwärtige Eindrücke schlagen gleichfalls hier ein — sie gehören zur Norm des psychologischen Scheins wie Hirngespinste und Chimären zu seiner Pathologie. Da das Denken auf den genannten Seelenfähigkeiten ruht, so steckt es voll von Blendwerken; allein es vermag sich durch die Kraft der logischen Form zur Wahrheit durchzuringen. Die „Idealisten“ machen es sich leicht, wenn sie die ganze Körperwelt für blossen Schein erklären (253); eine genauere Analyse trennt die Begriffe der Farbe, des Schalls u. s. w., die weniger allgemein sind und die Dinge unter ganz fremden Bildern darstellen, von den allgemeinen, auf alle Körper anwendbaren Begriffen der Ausdehnung, Solidität und Beweglichkeit. „In Ansehung dieser Begriffe ist der Schein von dem Wahren nicht der Art nach, sondern höchstens nur den Graden nach verschieden . . . was uns ausgedehnt zu sein scheint, ist auch in der That ausgedehnt . . .“ (270). Wollen wir nun die sekundären Qualitäten näher untersuchen, so müssen wir von dem der Optik entliehenen Grundsatz ausgehen: „dass nämlich einerlei Empfindung entstehe, wenn eben der Sinn einerlei Eindruck leidet“ (242). Auf dieser Grundlage erbaut Lambert ein System der Psychophysik, das die Hauptbegriffe unserer heutigen Psychophysik vorwegnimmt [1]). Um diese scheinbar kühne Behauptung zu begründen, wird es genügen, einige Stellen aus dem Neuen Organon abzudrucken.

„Es geben uns aber überhaupt die Sinnen die Grade der Empfindungen nicht genau an, und die kleinern Unterschiede zwischen denselben sind uns unmerkbar. Wir finden dieses in denen Fällen, wo wir das Urtheil des Sinnes durch Wiederholung der Empfindung oder durch andere Proben prüfen können. So

---

[1]) Dürfte man nicht Stellen wie Arch. II, 98 im Sinne der kosmischen Psychophysik Fechners auslegen?

z. B. wenn auf dem Felde einerlei Winkel mehrmalen gemessen wird, so findet sich fast immer ein kleiner Unterschied. Zwei Farben können uns gleich scheinen, wenn wir schon aus den Ingredienzien offenbar wissen, dass sich ein kleiner Unterschied zeigen sollte. . . .“ (268.) „Denn da wir zwar mit den Sinnen die stärkeren Unterschiede der Grade bemerken können, so können wir doch die Verhältnisse dadurch nicht genau bestimmen, und der einzige Fall, wo es angeht, ist, wenn die Grade gleich sind, und die Empfindung zugleich geschieht. So z. B. man sieht zwei Objekte neben einander und gleich helle, so kann man allerdings den Schluss machen, ihre Helligkeit sei nicht, oder wenigstens nicht merklich, verschieden. Man hört zween Töne auf einmal, so wird das Ohr auch geringe Unterschiede empfinden, und daher leicht urteilen, ob sie einstimmig sind. Sind aber die Empfindungen verschieden, so lässt sich allerdings der Schluss machen, es müsse entweder der Sinn oder der Eindruck oder beides verschieden sein.“ (245.) Die letzte Unterscheidung dehnt Lambert auf die Empfindungsänderungen aus, deren Ursache entweder in dem Sinnesapparat oder dem Reizobjekt oder in ihrem Verhältnis oder in zwei oder in allen drei Stücken liegen muss. „Welches aber hiervon statt habe, lässt sich aus der Änderung des Scheins nicht schliessen, weil dieser nur die Summe oder Differenz von den drei Ursachen angiebt. Wird aber die Summe vor und nach der Änderung verglichen, so giebt der Unterschied das Relative in der Änderung an. . . Die Empfindung der Wärme giebt uns ähnliche Beispiele. Wir kommen in ein Zimmer und finden es das erstemal wärmer als das andere. Jedesmal urteilen wir nach dem Unterschied der Wärme des Leibes und des Zimmers. Diesen Unterschied finden wir geändert und die Änderung zeigt uns nur das Relative an. Denn an sich konnte das erstemal das Zimmer wärmer oder der Leib kälter gewesen sein, als das andere mal, oder es kann beides zugetroffen haben.“ (249/50.)

Von der Psychophysik zur Sinnespsychologie ist nur ein Schritt. Wir machen ihn unter Lamberts Führung. War vorhin vorausgesetzt worden, dass alle Objekteigenschaften, die den Sinnesapparat erregen, auch empfunden werden, so sind nunmehr als wesentliche Einschränkungen folgende Fälle anzuerkennen: mangelnde Aufmerksamkeit, gleichzeitige,

stärkere andere Empfindung und „die Kleinheit der Teile“ des Objektes (Abhdlg. I, 258). Die Aufmerksamkeit ist zu bestimmen in Hinsicht auf Intensität, Dauer und Anzahl der beachteten Gegenstände; nimmt eine dieser „drei Dimensionen“ zu, so geschieht es zum Nachteil der anderen (Arch. II, 37). Wir ermüden in unserer Aufmerksamkeit wie in der Sinnenempfindlichkeit. Der Grund hiefür liegt in der Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen. Lambert betont sie so stark, dass man ihn einen physiologischen Psychologen nennen kann. Denn obwohl er Physisches und Psychisches nicht gleichsetzt, will er doch dieses aus jenem erklären. „Vollständig sollten wir jede Fiber benennen, ihre Kommunikation mit den anliegenden bestimmen und den klaren Begriff, den sie besonders erregt und der ein Bild der Empfindung ist, anzeigen können, um auf diese Art die Verbindung der wahren Sprache und der Sprache des Scheins vollständig zu machen.“ (Org. II, 280.) Nur durch den niedrigen Stand der Kenntnisse glaubt sich Lambert gezwungen, statt des Gehirns die Gedanken selbst d. h. statt der Ursache die Wirkungen zu betrachten (281); er möchte die Kräfte des Bewusstseins nach den Kräften berechnen, die in den Gehirnfibern und Nerven sind (Arch. II, 39). Zu den Kräften des Bewusstseins gehören vor allem die Vorstellungen, die den Willen treiben. Das Ziel der Begehrungskraft ist das Gute, das unter einer dreifachen Gestalt vorkommt. „In Absicht auf den Verstand die Ordnung und Vollkommenheit. In Absicht auf die Empfindungen das Angenehme und Schöne. In Absicht auf die Kräfte überhaupt das Leichte oder minder Mühsame.“ (Arch. I, 81.) Von solchen Vorstellungen gereizt, ergiesst sich die Willenskraft in die „Kräfte zu wirken“, mit anderen Worten: die Impulse werden zu Handlungen. (II, 179.) Indessen auch die Vorstellungen sind nichts Ursprüngliches, sondern entstehen aus Empfindungen, deren Inhalt, Ausbildung und Verfeinerung der Philosoph sorgsam erörtert, da es ihm auf die Erzielung klaren, leidenschaftslosen Denkens ankommt. (Org. I, 347.) Das reine Denken ist abstrakt und allgemein, im Gegensatz zu den konkret-individuellen Gebilden der Einbildungskraft, es enthält eigentlich bloss Symbole, nämlich Worte mit dem Begleitbewusstsein der Wahrheit und Allgemeingültigkeit (II, 297), seine Begriffe sind einfach und „ihre Gedenkbarkeit gehört mit zu der Natur eines denkenden Wesens“ (I, 461).[1])

---

[1]) Hieraus ergeben sich in erkenntnistheoretischer und logischer Hinsicht wichtige Folgerungen. Ich verweise auf die Abhandl. I, 262 ff. und auf Org. I, 461, wo es heisst: „Es ist daher an sich möglich, dass ein denkendes Wesen sich solche Begriffe ohne die Veranlassung der Sinnen vorstellen könne. Warum es aber bei uns nicht angeht, lässt sich allerdings daraus erklären, dass wir Empfindungen haben, die nicht zulassen, dass wir uns schwächerer Vorstellungen bewusst sein können, wenn diese nicht bereits einmal durch Empfindungen lebhaft geworden sind. Un-

Die Schulpsychologie hatte mit Vorliebe den Ursprung der Gefühle aus den Vorstellungen erörtert. Lambert scheint sich Spinoza zu nähern, wenn er nach dem Einfluss der Gefühle auf die Erkenntnis der Wahrheit forscht. Er beginnt mit der Feststellung eines Gefühlstones bei allen Empfindungen, die dem Seelensitz zugeleitet werden (II, 304), und nimmt bei intensiver Unlustbetonung eine Art von Reperkussion an. Solche gleichsam divergierenden Bewegungen stören die Reinheit des Denkens am empfindlichsten. Sobald Affekte sich einmengen, leidet die Objektivität des Urteils unwiderbringlich. Die Belege entnimmt Lambert dem Gebiete der Moral und bewährt dabei die oben gerühmte freiheitliche Auffassung; unter dem Zwange der Affekte verfalle man leicht „in die Übereilung, bei physischem Übel moralisches zu suchen, Unglücke als Strafen anzusehen, und zu Handlungen, die schlechthin physisch sind, Moralitäten, die dabei nicht statt haben, hinzuzusetzen, besonders wo Wohlwollen oder Hass in das Urteil einen Einfluss haben, so man darüber fällt“ (310). Schliesslich gelange man dahin, wider die den Affekt einschränkende Wahrheit Zweifel aufzusuchen (312). Hier fragt man unwillkürlich: und die Kunst? Ist die Herzenskündigerin, die Weckerin und Befreierin der Gemütserregungen, ist auch sie nichts anderes als eine Trübung der Wahrheit? Lambert, dessen ästhetische Lehren uns später noch beschäftigen sollen, scheut vor den Konsequenzen nicht zurück. Ebenso wie er die Theorie der Künste auf Mathematik zurückführen und vom Geschmacksurteil befreien will (Arch. I, 376), so ordnet er des Dichters und Redners „tumultuarische Gewissheit“ der philosophischen Wahrheit unter. Der moralische Schein, der subjektiv und zu vermeiden ist, bildet das Hauptwerk des Dichters, und sein Enthusiasmus ist der erstrebenswerten Gemütsruhe entgegengesetzt (Org. II, 427). Sonach steht die Kunst tiefer als die Philosophie.

Johann Nicolas Tetens wurde am 16. September 1736 zu Tetenbüll in der südschleswigschen Landschaft Eiderstädt geboren. Er studierte in Kopenhagen und Rostock, wurde am 27. Juli 1760 zu Rostock promoviert und erhielt bereits im November desselben Jahres ein Lehramt für Physik und Metaphysik an der eben gegründeten Bützower Akademie [1]). Obwohl ihm hier eine für jene

---

geachtet wir demnach solche Begriffe durchaus *a posteriori* haben, so ist es doch eigentlich nur das Bewusstsein derselben, und es lässt sich nicht daraus schliessen, dass die Begriffe selbst nicht an sich schon in der Seele sollten sein können, ehe bei uns das Bewusstsein derselben durch die Empfindung veranlasst wird.“

[1]) Die Bützower Akademie bestand nur von 1760 bis 1789. Die Universität Rostock wurde zwar offiziell vom Herzoge von Mecklenburg aufgehoben, aber durch einen preussischen Schutzbrief auch während der genannten Jahre erhalten.

Zeiten reich ausgestattete Sammlung physikalischer Apparate zur Verfügung stand, scheint er doch gerade im Beginne seiner Laufbahn das Hauptgewicht auf die Vorlesungen über philosophische Gegenstände gelegt zu haben. Er übernahm daneben noch die Leitung des Bützower Pädagogiums und verliess erst 1776 das mecklenburgische Landstädtchen, um einem Rufe nach Kiel zu folgen, wo er anfangs die Professur der Philosophie, bald auch die der Mathematik verwaltete. Dreizehn Jahre später siedelte Tetens nach Kopenhagen über und gab die akademische Stellung zu Gunsten einer Verwaltungsthätigkeit auf. Er trat nämlich nicht in den Lehrkörper der dortigen Universität ein, sondern wurde „Deputierter im Finanzcollegium, Directeur der Finanzcassadirection, Mitdirecteur der Kgl. Bank, der Depositocassa, des sinkenden Fonds, der allgemeinen Wittwencassa und der Versorgungscassa, endlich Präses der philosophischen und mathematischen Klasse der Akademie". In diesem zweiten Abschnitte seines Lebens hat Tetens sich fast ausschliesslich dem Dienste des Staates gewidmet und erfolgreichen Anteil an den öffentlichen Vorgängen genommen. So setzte er 1795 nach der grossen Feuersbrunst in Kopenhagen aus eigenen Mitteln drei Geldpreise aus für die beste Beantwortung der Frage: „Was wird zu einem vollkommen zweckmässigen Brandwesen in grossen Städten gefordert?" Diese thatkräftige und unermüdliche Teilnahme an der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwickelung Dänemarks ist es, die sein Biograph nicht genug zu rühmen weiss. Daneben hebt er Bescheidenheit und Gutmütigkeit als Haupteigenschaften Tetens' hervor: „auch in seinen letzten Stunden", so sagt er, „verliess ihn nicht die Sanftheit, die ihn sein ganzes Leben hindurch beseelt hatte". Tetens starb im Jahre 1807, und zwar entweder am 15. oder am 19. August [1]).

Ich zähle 65 Aufsätze und Bücher aus Tetens' Feder — die Kritiken in den Rostockischen, später Bützowschen gelehrten Nachrichten, in der „Kielischen gelehrten Zeitung" und im „Kieler Litteraturjournal" ausgeschlossen — und von diesen können höchstens 16 im weitesten Sinne des Wortes als philosophische Schriften bezeichnet werden. Was hat der vielgewandte Mann nicht alles behandelt: die Vorsichtsmassregeln beim Gewitter, die Grundsätze der Leibrenteneinrichtung, die Ehen zwischen dem

[1]) Das erste Datum in den dänischen, das zweite in den deutschen Quellen.

kgl. dänischen und dem herzogl. mecklenburgischen Hause, die gegenseitigen Verpflichtungen kriegführender und neutraler Mächte, kurzum, die verschiedenartigsten Gegenstände! Auch der Pädagogik hat er in der Bützower Zeit mehrere Abhandlungen gewidmet, in denen besonders der Gedanke hervortritt, dass es das Ideal öffentlichen Unterrichtes sei, die verschieden veranlagten Schüler einer Klasse so zu fördern, wie wenn jeder von ihnen einzeln erzogen würde.

Aber in allen diesen Schriften zeigt sich eine von der bedeutenden Litteraturkenntnis des Verfassers nicht beeinträchtigte Selbständigkeit des Urteils. Schon in seinem Erstling, der *Diss. de causa caerulei coeli coloris* prüft Tetens unbefangen die drei damals sich gegenüberstehenden Vermutungen über den Grund der blauen Himmelsfarbe und giebt eine neue, ganz originelle Erklärung. „Das Ansehen", so urteilt ein Kritiker (in den Hbg. gel. Nachr. III, 608), „der grössten Gelehrten blendet ihn nicht, wenn er aus Gründen etwas zu tadeln findet". In einer anderen Abhandlung, die die „Hamburgischen Nachrichten" (IV, 278ff.) veröffentlichten, werden Sulzer und Helvetius kritisiert. Die geistreiche kleine Schrift über die Beweise für das Dasein Gottes enthält ein bekanntes Argument in bündiger und feiner Durchführung, nämlich den Gedanken, dass man durch rückschreitende Betrachtung auf eine letzte unveränderliche Ursache komme, die von der Kausalitätsreihe in der Welt verschieden ist und diese hervorgebracht haben muss. In einem anderen Buche den „Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind" (1760), nennt er als eine der wesentlichsten Ursachen die Vieldeutigkeit der Begriffe, die von verschiedenen Philosophen mit denselben Worten bezeichnet werden, und entwickelt nun den Plan einer allgemeinen philosophischen Sprache. Ein Aufsatz endlich in der dänischen Monatsschrift Minerva (1793) handelt im Anschluss an des Verfassers eigene Theorie der Abstimmung von Rousseaus Erklärung der Menschenrechteim *Contrat social.* Tetens äussert bei dieser Gelegenheit auch Zweifel an der gewöhnlichen Lehre von der menschlichen Perfektibilität und verweist hierüber auf den letzten Abschnitt seiner „Philosophischen Versuche."

Dieses Hauptwerk ist 1777 in zwei Bänden erschienen und trägt den ausführlichen Titel: Philosophische Versuche über die

menschliche Natur und ihre Entwickelung. Unter Beherrschung der einschlägigen Litteratur prüft Tetens hierin einzelne Anschauungen der bisherigen Philosophie und stellt ihnen seine eigene Meinung gegenüber, nicht in der Form eines geschlossenen Lehrgebäudes, sondern mehr in der zwanglosen Weise kritischer Erörterungen. Man darf dreist sagen, dass eine so tiefe und reine Analysis, eine in den Hauptpunkten so geglückte Auflösung scholastischer Sammelbegriffe vordem in deutscher Sprache noch nicht geleistet worden war. Wohl geht Tetens' Grübeln manchmal tiefer, als Geduld und Verständnis der Leser reichen, ja als die Sache erlaubt, aber dafür werden wir belohnt durch einen köstlichen Schatz von wirklichen Einsichten in die Rätselwelt der Seele. Und mag der Vortrag noch so unsystematisch, noch so dunkel sein: es bleibt die Helle des Denkens als vornehmster Schmuck der „Philosophischen Versuche". Freilich gilt es, sich in die Stimmung eines Philosophen zu versetzen, der vor den Augen des Lesers reflektieren, nicht ihm die Ergebnisse seines Nachdenkens fertig vorlegen will, dessen ganzes Bestreben dahin geht, zwischen geschichtlich vorliegenden Hypothesen eine Vermittlung zu finden: zwischen Gehirnphysiologie und Seelentheologie, Metaphysik und Popularphilosophie, Determinismus und Indeterminismus, Epigenesis und Evolution. Bei einer solchen Tendenz kommt es auf die Genauigkeit der Analyse und die Scheidung zwischen dem Thatsächlichen und dem Vermuteten wesentlich an, weniger aber auf einen architektonischen Aufbau und das strenge Festhalten einmal geäusserter Ansichten. So erklärt und entschuldigt sich die Anordnung des Werkes, das mit einer um denselben Fleck sich emporwindenden Gebirgsbahn verglichen werden kann.

Diejenigen Psychologen, die Tetens am häufigsten zum Ausgangspunkt seiner kritischen Überlegungen macht, sind Wolff, Search, Hartley, Helvetius und Bonnet. Von dem letzten heisst es geradezu: „Die Erklärungsarten des Herrn Bonnet von den Wirkungen der Seelenvermögen unterscheiden sich durch ihre Genauigkeit und den dabei angewandten Scharfsinn so vorzüglich, dass man Ursache hat, überall auf sie Rücksicht zu nehmen." (I, 291). Bei den anderen Ausländern bietet ihre Reduktion der seelischen Mannigfaltigkeit auf Empfindungen als auf Elemente den Angriffspunkt; ohne den Wert der Begriffe von Übertragung und Assoziation zu verkennen, erklärt unser Philosoph dennoch dies

System für das ärmste und einseitigste (243), das den Menschen, „nicht aus mehr als einem Gesichtspunkt zu beobachten sucht. (227). Für das Verhältnis zu Wolff genüge die folgende Probe, Nach Wolff handelt die Seele dadurch, dass sie etwas vorstellt und die Vorstellung mit gehöriger Stärke ausarbeitet (s. S. 77). Diese Theorie ist nach Tetens unangemessen, erstens, weil zum Vorstellen von Handlungen bereits eine Thätigkeit gehört, die Vorstellung einer Aktion also eine selbstthätige Wirkung der agierenden Kraft ist (692); zweitens, weil die Willkürhandlungen niemals genau der vorgefassten Idee entsprechen (701); und drittens, weil die blinden, instinktartigen Kraftäusserungen unerklärt bleiben. „Ist es ein Erfahrungssatz, wie er es ist, dass wir von jeder Handlung nur die Vorstellung aus der Empfindung von ihr erlangen, wie kann dann die Handlung als ein Bestreben, die Vorstellung von ihr zu erneuern angesehen werden, die noch nicht da ist, ehe jene schon verrichtet worden ist? Dies würde ein Kreis im Erklären sein, der notwendig Schwindel verursachen muss.“ (702.)

Die von Tetens befolgte Methode ist nach seinem eigenen Ausdruck naturwissenschaftlich. Damit meint er aber keineswegs die physiologische Erklärung seelischer Thatsachen, sondern lediglich die führende Rolle der Beobachtung. — Zum Sehen gehört Phantasie, zum richtig Sehen Einschränkung der Phantasie auf das Wirkliche; so enthält bereits die fundamentale Beobachtung der Thatsachen Schwierigkeiten. Am leichtesten lassen sie sich bei den Erkenntnisfähigkeiten der Seele überwinden, „da keine andere Art von ihren Äusserungen sich so gut zergliedern lässt, als Vorstellungen und Gedanken“ (I, XXXI). Aber aus den beobachteten Wirkungen und Verbindungen der Seele muss man dann auf die Ursachen und auf die Natur des seelischen Subjektes schliessen können. Hiebei helfen physiologische Spekulationen garnichts, denn wenn man beispielsweise im lebenden Gehirn eine unsichtbare, sehr feine Materie elastischer Natur annimmt, welche die Schwingungen der Objekte fortpflanzt — „wie soll man sich diese Schwingungen als fortdauernd vorstellen und sie für die materiellen Ideen ansehen, die zu den ruhenden Ideen im Gedächtnis gehören?“ (I, X.) Vielmehr hat die Psychologie andere Mittel, um die besonderen Erfahrungssätze verallgemeinern zu können. Tetens untersucht und verwendet besonders zwei Mittel: Analogie und Hypothese. Der von Plato zuerst benutzte

analogische Rückschluss, der von sozialen Formen auf seelische Kräfte geht, fehlt bei unserem Denker und macht einer philosophisch vertieften (I, XXIII) Verwertung der Ähnlichkeiten zwischen Körper- und Geisteswelt Platz. (II, 301.) Der leitende Grundsatz dabei ist, dass Ähnlichkeit auf qualitativer Gleichheit und quantitativem Unterschied beruhe; innerhalb der Psychologie etwa können die verschiedenen Wirkungen der Vorstellungskraft ähnlich genannt werden, weil sie nur der Grösse nach, nicht in der Beschaffenheit sich unterscheiden. — Was die Hypothesen betrifft, so sind sie vor allem sorgfältigst von den Thatsachen zu trennen. Es hat vor Tetens keinen zweiten Psychologen gegeben, der mit solcher Umsicht und Genauigkeit das hypothetische Element von der Beschreibung des Befundes abgelöst und den rein hypothetischen Charakter der meisten psychologischen „Erklärungen" erkannt hat.[1]) Für das Raisonnement über die Thatsachen bedarf man häufig einer „Richtschnur" (I, 144), d. h. einer *notio directrix,* wie Wolff, oder einer regulativen Idee, wie Kant sagt; eine solche Richtschnur sind z. B. die Begriffe von Einartigkeit und Verschiedenartigkeit.

Tetens erklärt (I, XXX), er habe versucht, die „Fähigkeiten der Seele in die einfachsten Vermögen aufzulösen und zu den ersten Anfängen dieser Vermögen in der Grundkraft" möglichst weit vorzudringen. An den Schwierigkeiten, die einem solchen Unternehmen sich entgegenstellen, sammelt sich das Interesse des Denkers und seines Geschichtschreibers. — Der erste Hauptpunkt ist die Erklärung der Thatsache, dass unsere Seele thätig und zugleich der Vorgänge in sich unmittelbar bewusst ist. Nennen wir dies — im Geiste des vorigen Jahrhunderts — das Problem des inneren Sinnes. Kann die Seele ihr Bewusstsein derart zerspalten, dass sie denkt und zugleich über ihr Denken reflektiert? (I, 46.) Giebt es eine Selbstbeobachtung, ein Sichselbstfühlen der Seele oder wie Search, Bonnet u. A. lehren, eine Beobachtung von Gehirnveränderungen? (257 ff.) Wenn man voraussetzt, dass

[1]) Vgl. z. B. II, 262 ff. und 293: „Vortrag einer Hypothese, zu welcher die Beobachtungen sich am besten zu vereinigen scheinen." — II, 447: „Dazu kommt, dass unentwickelte und nicht völlig bestimmte Begriffe Missverständnisse veranlassen und dann nebenher auch falsche Zusätze, die in dem blossen Erfahrungsbegriffe nicht liegen, sondern durch Folgerungen aus der Metapher des Ausdrucks damit verbunden sind, welches desto leichter geschieht, je mehr die nur einseitige Vorstellung für eine vollständige gehalten wird." Vgl. 294.

die Augenblicke des Denkens und des Gefühls [1]) dieser Thätigkeit zeitlich verschieden sind, so darf man vermuten, dass die durch die Denkkraft erzeugte Veränderung in den Vorstellungen als Wirkung wahrgenommen wird, gleichwie die äusseren Objekte in ihrer Wirkung wahrgenommen werden. Das eine Mal kommt die Modifikation aus einer inneren, das andere Mal aus einer äusseren Ursache. Nun entsteht aber folgende Frage: „Die Empfindungen des inneren Sinnes sind besondere Modifikationen der Seele, unterschieden sowohl von den äusseren Empfindungen als von den Vorstellungen, wodurch sie selbst verursacht werden. Sind nun die Spuren, welche von ihnen zurückbleiben, die Leichtigkeiten in der Empfindsamkeit und in der thätigen Kraft gleichfalls besondere Dispositionen in der Seele, welche von den Dispositionen, äussere Empfindungen und andere Vorstellungen zu reproduzieren, unterschieden sind?“ (59). Um das einfachste Beispiel Tetens' zu wiederholen: wenn das aus einer Melodie entsprungene Vergnügen nur durch die Erneuerung der Melodie selber erwacht, so bedarf es natürlich keiner besonderen von der Gemütsbewegung in uns zurückgebliebenen Spuren. Dies lehrt die Assoziationpsychologie. Ihr zufolge werden Gemütszustände nicht anders erneuert, als durch dieselben oder ähnliche Ideen, welche sie ursprünglich hervorgebracht haben. Aber dem widerspricht augenscheinlich die Thatsache, dass eine Lust wieder entsteht durch die Vorstellung ihrer Ausdrucksformen, die doch das erste Mal die Wirkung und nicht die Ursache der Freude gewesen waren (70).

Von dem Ausgangspunkt, den Tetens uns gegeben hat, kommen wir aber noch zu einem zweiten Problem. Die seelischen Ereignisse werden durch den inneren Sinn wahrgenommen wie die objektiven Vorgänge durch die äusseren Sinne; da nun die Körper und ihre Beschaffenheiten nur Phänomene sind, so fragt es sich, ob Fühlen, Denken, Wollen nicht auch bloss Erscheinungen sind. (II, 152). Der Ausdruck Phänomen oder Schein bezeichnet die subjektivische Natur unserer Vorstellungen von Körpern. Näher betrachtet hat er zwei Wurzeln in dem damals herrschenden System der Psychologie. Einmal gründet er sich auf die Lehre, dass Empfindungen verwirrte Vorstellungen sind,

[1]) So wird „Gefühl“ und „Fühlen“ oft von Tetens gebraucht, z. B. I, 255. — Das Problem selber hat T. schon in einer seiner frühesten Schriften als ein Problem der inneren Beobachtung berücksichtigt, s. unten S. 351.

also nicht die objektive Einfachheit wiederspiegeln, zum andern darauf, dass die Wahrnehmungen von der Beschaffenheit der Sinnesorgane und der Lage des Gegenstandes ihnen gegenüber abhangen. Beide Gründe können auch innerhalb der Selbstwahrnehmung als vorhanden gedacht werden. Ebenso wie uns das weisse Licht einfach zu sein scheint, „weil wir nicht jedwede Elementarmodifikation der Seele besonders empfinden“ (154), ebenso kann die Einfachheit in den Aktus des Denkens und Wollens uns täuschen. Vielleicht ist jeder seelische Vorgang aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt und erhält erst durch ein Zusammenfliessen in der verworrenen Auffassung den Anschein der Simplizität. Anderseits fehlt auch in der inneren Beobachtung nicht die Abhängigkeit vom Werkzeug (Gehirn) und von anderen Umständen, vielmehr „fühlen wir uns selbst auf eine ähnliche Art wie das Auge im Spiegel vermittelst des reflektierten Lichtes sich besehen kann.“ (155.) „Diese Anmerkung wirft ein undurchdringliches Dunkel um das Innere unserer Seelenäusserungen.“ (156.) Niemals wird der Blick des Menschen im weissen Licht die Farben erkennen, niemals die Selbstbeobachtung zu den Elementen des Seelenlebens vordringen; allein wie Newton das Tageslicht zerlegen konnte, so vermag das Denken gleichfalls die Seelenäusserungen zu analysieren. Daher steht die Sicherheit der psychologischen Ergebnisse nicht hinter der Gewissheit der naturwissenschaftlichen zurück: „Wir kennen die Körper und ihre Kräfte ebenso wenig und unmittelbar als die Seele und erhalten von ihnen ebenso wie von uns selbst nur Ideen aus ihren Eindrücken und Wirkungen auf uns.“ (174.)

Verfolgen wir den Gedankengang weiter, so stossen wir auf einen zweiten Mittelpunkt der „Philosophischen Versuche“, auf die Untersuchung des Wesens der Seele und ihrer Beziehung zum Leibe. — Ein das Sinnesorgan treffender Reiz wird durch das Gehirn der Seele zugeführt; indem die Seele auf den Eindruck reagiert, entsteht das „Gefühl“ oder das Erlebnis der Eigenthätigkeit bei dem Vorgang der Wahrnehmung. (211.) Dies Selbstgefühl oder die Vorstellungen von unseren eigenen Wirkungen sind nun, wie soeben erwähnt, nicht mehr als Erscheinungen, „die unmittelbar von dem körperlichen Bestandteile der Seele herrühren, sich aber mittelbar auf die Beschaffenheiten, Kräfte und Vermögen des einfachen Ichs beziehen und in so weit Vorstellungen von dem Einfachen sind, aber nur verwirrte und

relative Vorstellungen.“ (213.) Daher liegt eine Ansicht nahe, welche in die Mitte zwischen Materialismus und Spiritualismus fällt, nämlich die „dass in dem menschlichen Seelenwesen ausser dem körperlichen Organ ein einfaches, unkörperliches Wesen, eine wahre substanzielle Einheit vorhanden sei, welche eigentlich das fühlende, denkende und wollende Ding ist“ (210). Das Seelenwesen im Ganzen besteht aus dem Gehirn und dem unkörperlichen Ich; jeder beobachtbare psychische Vorgang ergiebt sich aus der Thätigkeit dieser beiden Faktoren. (303.) Die Gesamtseele entspricht also in ihrer Struktur dem organisierten Körper, in dem sie selber den einen Bestandteil dieses Körpers ausmacht und seine übrigen Nerven- und Muskelkräfte zur Einheit ergänzt. Es entsprechen sich das Ich (psychologisch) und die Gesamtseele (biologisch); die Gesamtseele (psychologisch) und der ganze Mensch (biologisch). „Hier haben wir also die Analogie der Seelennatur mit der tierischen. Was in jener die unkörperliche einfache Seele ist, das ist in dieser das ganze Seelenwesen, und was in jener das Seelenorgan ist, das sind in dieser die Kräfte des organisierten Körpers und besonders die Nervenkräfte.“ (305.) Einige Folgerungen hieraus beleuchten das Problem der körperlich-geistigen Beziehungen. In dem lebendigen Körper giebt es rein mechanische Bewegungen, an denen das Seelenwesen keinen andren Anteil nimmt als insofern es den Körper und dessen Kräfte belebt, desgleichen giebt es im Gehirn unbemerkte Bewegungen und Ernährungsvorgänge. Die eigentlich tierischen und sinnlichen Bewegungen aber (die Körperbewegungen und psychophysischen Gehirnprozesse) werden von der Seele wahrgenommen und jene hernach gewollt. Die Körperbewegungen gewinnen durch Wiederholung an Leichtigkeit und die Parallele dazu sind „die Leichtigkeiten im Gehirn zu den einmal empfangenen Bewegungen, das ist, die ruhenden materiellen Ideen.“ (359.) Gleichwie eine Folge koordinierter Bewegungen sich derart befestigt, dass schon beim leisesten Anstoss und selbst bei Veränderung des ersten Gliedes die ganze Kette abrollt, so verbinden sich auch mehrere materielle Ideen (und die ihnen entsprechenden Vorstellungen) zu immer grösserer Festigkeit und Leichtigkeit des Ablaufes. Schliesslich hat das unkörperliche Ich eine solche Summe von Fertigkeiten erworben, dass es sie unabhängig vom Gehirn behalten kann, „wie die Seele des Spielers ihre Geschicklichkeit Töne zu denken, auch wenn seine Finger

nicht mehr geschmeidig genug sind, um sie hervorzubringen." (362.) Hieraus ergiebt sich eine Widerlegung der Lehre von der Seelenwanderung (366).

Uns aber kümmert mehr eine Einzelfrage aus diesem Zusammenhang: ob nämlich die von Empfindungen zurückbleibenden Spuren im Gehirn oder in der Seele ihren Sitz haben? (220/1.) Tetens antwortet: „Sowohl in der Seele selbst als in dem Gehirn oder dem innern Organ der Seele bleiben Spuren zurück teils von den Impressionen, die wir von aussen erhalten, teils auch von den übrigen Modifikationen, die durch innere Ursachen hervorgebracht werden und die wir vermittelst des Selbstgefühls erkennen." (296.) Innerhalb jeder dieser beiden Klassen kommen Assoziationen zu stande, so dass die physischen sowie die psychischen Spuren sich unmittelbar je einander erneuern können. Hinzu tritt nun, wegen der Vereinigung des Gehirns mit der Seele, eine ununterbrochene Wirkung und Rückwirkung zwischen materiellen und intellektuellen Ideen. Indessen, Seele und Gehirn sind bis zu einem gewissen Grade unabhängig von einander; sehr viele Gehirnschwingungen bleiben unter der Schwelle des Bewusstseins, weil die Seele nach anderer Richtung strebt, und sehr oft zerlegt oder verbindet die Seele Vorstellungen, ohne genugsam auf das Hirn einzuwirken und dadurch eine Rückwirkung auf sich zu erzielen d. h. jene geistigen Prozesse sich selber bemerklich zu machen. — Diese Hypothese will augenscheinlich dem Spiritualismus eine gewisse Freiheit des Seelensubjektes, dem Materialismus die leibliche Gebundenheit der Seele zugestehn und zugleich Probleme wie das des Unbewussten aufhellen. Sie hat Wert nicht nur durch den Reiz der geschichtlichen Entfernung, sondern vornehmlich durch die Offenheit, mit der sie sich als eine von philosophischen Systemen abliegende, auf Thatsachen gebaute Vermutung giebt.

Ein drittes Grundproblem der Tetensschen Psychologie beschäftigt sich mit den Vermögen und der Urkraft der Seele. Der Philosoph weiss sehr wohl, dass es zur Entdeckung der Grundkraft nicht genügt, alle psychischen Prozesse mit einem gemeinschaftlichen Namen zu belegen oder unter Verwischung ihrer Sondereigentümlichkeiten das ihnen Gemeinsame ausschliesslich hervorzuheben. Vielmehr liegt der Kernpunkt in der Alternative: ob die vorhandenen Unterschiede aus äusseren Umständen und quantitativen Differenzen oder aus einer inneren Verschiedenheit

im thätigen Wesen stammen. (1, 5 f.) Nun scheint sicher, dass trotz der tiefen Kluft zwischen den sinnlichen Kenntnissen des unentwickelten Menschenverstandes und den weltumspannenden Spekulationen des Denkers hier wie dort dasselbe intellektuelle Vermögen, nur in verschiedenem Grade, wirkt. „Es wirket in Leibnizens Spekulationen dasselbige gleichartige Prinzip, das in dem Wilden wirket, wenn er daran denkt, wie er ein Tier erlegen will." (588.) Aber diese zunächst sich darbietende und am häufigsten untersuchte Seite der Intellektualität zerlegt sich bei näherer Betrachtung in verschiedene Teile, denen gegenüber dieselbe Frage bestehen bleibt, ob sie als getrennte Faserzüge aus der dunklen Seelentiefe zur hellsten Höhe sich hinziehen oder demselben Anfangspunkt entspringen. (592.) Als solche Teile der Erkenntniskraft oder als die Seelenvermögen, welche alle Wirkungen der Erkenntniskraft erklären, bezeichnet Tetens Gefühl, vorstellende Kraft und Denkkraft. „Diese Vermögen sind schon wirksam in dem ersten einfachsten Gewahrnehmen, das ist in den ersten Äusserungen des Verstandes; aber es sind auch keine andern als eben diese, welche man in den höchsten Wirkungen der aufgeklärten Vernunft antrifft." (590.)

Unter Gefühl ist zu verstehen das Vermögen der Seele, sich modifizieren zu lassen und die Veränderungen zu bemerken; Empfänglichkeit und Bewusstsein davon; die Seele fühlt, indem sie etwas annimmt, und nimmt etwas an, indem sie fühlt. (621.) Wollen wir etwa noch die blosse Rezeptivität aussondern, so wäre mit Gefühl gemeint die Rückwirkung der Seele gegen ihre aufgenommenen Modifikationen, das halb passive Bewusstwerden der Beziehungen zwischen den seelischen Inhalten. Hieran schliesst sich sofort und mit Notwendigkeit das mehr aktive Gewahrnehmen, der Gedanke: Sieh! „Wo ein besonderes Gefühl der Verhältnisse vorhanden ist, sollte da der Gedanke: Siehe! wohl fehlen können? Der Aktus des Denkens wird dadurch nicht zu einem fühlenden Aktus gemacht. In jenem liegt eine Aktion mehr, weil eine Wirkung mehr vorhanden ist. Aber das Prinzip des Fühlens scheint mit dem Prinzip des Denkens an Einer Seite zusammenzufallen" (594). Trotz dieser engen Beziehung bleibt der Unterschied zwischen dem Fühlen einerseits, dem Vorstellen und Denken anderseits unverkennbar: diese beiden Vermögen treten zeitlich später auf und sind selbstthätig. Die Vorstellungskraft beschäftigt sich mit den Spuren der „gefühlten" Modifikationen,

die Denkkraft wirkt auf die Vorstellungen und bringt etwas aus sich hervor. Und nun lassen wir Tetens selber sprechen. „Die Seele also besitzt Gefühl und thätige Kraft, das ist eine Kraft, thätig etwas hervorzubringen, wenn sie modificiret worden ist. Jene ist ihre Receptivität, dieses ihre Aktivität. Sie wirket in sich selbst, oder ausser sich in den Körper, bei welcher Eintheilung der gemeine Unterschied zwischen Seele und Körper zum Grunde gelegt wird. Wenn es eine Bewegung ist, was durch ihre Kraft bewirket wird, so ist dies eine herausgehende Thätigkeit *(actio transiens),* welche der in ihr bleibenden *(immanens)* entgegen gesetzt wird. Die Thätigkeiten der vorstellenden Kraft und der Denkkraft gehören zu den letzteren." (621/2.)

Offenbar schreitet hier der Gedankengang von den inneren Willenshandlungen des Vorstellens und Denkens zu den äusseren Willenshandlungen fort, die sich in Bewegungen ausdrücken. Aber ihre Identität zu behaupten wagt Tetens nicht. Vielmehr belässt er Vorstellen und Denken in ihrer Zusammengehörigkeit und sondert davon ab Spannungen und Impulse mit oder ohne Bewegungserfolg. So entsteht die Dreiteilung in Gefühl (d. h. Modifikabilität und Bewusstsein davon!), Verstand und Willen. Wo aber bleibt „die Empfindsamkeit, das ist die Aufgelegtheit zu angenehmen und unangenehmen Gemütsbewegungen"? (625.) Die Lust- und Unlustvorgänge entstehen aus dem Bewusstsein von Verhältnissen der seelischen Inhalte unter einander und ihrer Beziehung zu dem Gesamtzustande der Seele, sie sind also eine besondere Feinheit des Gefühls, ein höherer Grad der inneren Empfänglichkeit. — Dieser Ableitung entsprechend haben wir demnach nicht das Recht, die Tetenssche Einteilung mit der heute gebräuchlichen Klassifikation in Denken, Fühlen, Wollen gleichzusetzen. Des ferneren dürfen wir nicht glauben, dass es sich um schroffe Abgrenzungen wirklicher Kräfte handelt — wird doch gerade Tetens niemals müde, den rein lehrhaften theoretischen Sinn solcher Klassifikationen und ihren lediglich hypothetischen Wert hervorzuheben. (I, 286; II, 374.) Die Schwierigkeiten der psychologischen Konstruktion aber wachsen durch eine schon mehrfach angezogene Thatsache und die anfangs erwähnte Forderung eines einzigen Grundprinzipes. Die Thatsache ist die, dass von Empfindungen, Denk- und Willensakten Spuren zurückbleiben und erneuert werden. Dieser Thatbestand setzt voraus, dass sowohl in der Rezeptivität wie in der

Aktivität eine Fähigkeit vorhanden ist, „empfangene Veränderungen und einmal unternommene Handlungen leichter zu wiederholen“ (689), womit bereits den passiven Zuständen der Seele eine gewisse Kraft zugesprochen wird. Übrigens lag diese Selbstthätigkeit schon in der „Rückwirkung“, wie das Gefühl im engeren Sinne definiert wurde; die Kraft der Seele, heisst es in anderem Zusammenhang, „wirket zurück, wenn sie empfindet, ist thätig, wenn sie denkt, bestimmt sich selbst, wenn sie will“ (II, 154). Sollte nicht die in der Rezeptivität enthaltene Kraft die Urkraft der Seele sein können? So wie uns das Fühlen aus der inneren Erfahrung bekannt ist, gewiss nicht. Höchstens dürfen wir sagen, „die Grundkraft der Seele sei dieselbige absolute Realität, welche bis zu einiger Grösse entwickelt, empfindet und denket. Aber was sie für ein Naturvermögen besitze, zu welchen Arten von Thätigkeiten sie aufgelegt sei, so lange sie existirt, ob und worin diese von den Thätigkeiten anderer Elemente sich unterscheiden, davon wissen wir nichts, als dass ihre Grundkraft den Keim des Fühlens doch in sich enthalte.“ (I, 737.)

Wir wiederholen: man kann nach Tetens vermutungsweise auf ein letztes Prinzip zurückgehen, auf ein unerfahrbares und nur zu erschliessendes „Vermögen zu fühlen und mit perfektibler Selbstthätigkeit zurückzuwirken“ (II, 374 vgl. I, 763). Indessen für die Analyse genügt es ihm, bei den wirklich gegebenen „ersten Sprossen dieser Grundkraft“ stehen zu bleiben. Von ihnen, von Gefühl, Verstand, Willen, lassen sich mittelst der Hülfsbegriffe Verstärkung und Verbindung fast alle übrigen Fähigkeiten ableiten (II, 553), die in der entwickelten Seele gefunden werden. Unter den Begriff Verbindung fällt das fortgesetzte und verwickelte Ineinanderwirken der einzelnen Faktoren im psychischen Leben sowie die Zusammensetzung höherer Formen aus elementaren. Unter den Begriff Verstärkung gehört die Stufenreihe: Anlage, Bestreben, Fertigkeit (375), welche das wirkliche Anwachsen der Vermögen beweist, den Abstraktionen (377) zum Trotz, die aus den Vermögen unveränderliche Einheiten machen und ihre scheinbare Entwickelung auf Vermehrung des Stoffes zurückführen. Aber ist damit alles ausgeschöpft? Das Problem stellt der Philosoph so, dass es genau einem zu seiner Zeit lebhaft verhandelten Problem der Biologie entspricht. Er fragt nämlich, ob „die Ausbildung der Vermögen eine Evolution schon vorhandener Naturanlagen oder eine Epigenesis sei, die

neue Vermögen hervorbringt, wozu vorher nicht mehr als die Empfänglichkeit sie annehmen zu können vorhanden war.“ (434.) Überflüssig auszuführen, dass er im Gegensatz zu den meisten seiner philosophierenden Landsleute der seelischen Evolution zuneigt. Aber ohne eine Einschränkung geht es auch hier nicht ab, da allen Thatsachen und Denkmöglichkeiten genügt werden soll. Der Einfluss äusserer Ursachen und die Entfaltung der seelischen Konstitution können abgeleitete Vermögen entstehen lassen, zu denen keine besondere Anlage, sondern bloss eine allgemeine Rezeptivität gegeben war. „Es bestehet folglich nicht alle Ausbildung der Seele in einer Entwickelung schon vorhandener Formen.“ (554.) Diese, freilich schwache Möglichkeit zu Neubildungen ist unentbehrlich, um die Unterschiede der Rassen zu verstehen und daraus praktische Folgerungen zu ziehen. Ein umfassender theoretischer Begriff vom Wesen des Menschen muss vorausgehen, wenn man die Frage gründlich beantworten will: „was kann aus dem Menschen werden und was und wie soll man es aus ihm machen?“ (373.) —

Ein Begriff, der sich damals im Zustand einer undurchdringlichen Zweideutigkeit befand, war der Begriff der Empfindung. Bei Tetens entspricht er durchaus unserem heutigen Begriff mit Ausnahme einer Annäherung an das, was wir Gefühl nennen; doch kann von dieser Erweiterung erst später die Rede sein. In der Empfindungslehre treten die analytischen Spitzfindigkeiten zurück und machen einer auf Beobachtung und Experiment gegründeten gesunden Theorie Platz. Tetens weist die Hauptschuld der sogen. Sinnestäuschungen in den Wahrnehmungen selber nach, die zu einer objektiv falschen Aussage zwingen können, und geht so weit, auch die scheinbare Grösse eines sich entfernenden Gegenstandes auf eine Modifikation der Empfindung zurückzuführen. Er verbessert den ehedem unklaren Begriff der Nachempfindungen, indem er sie richtig auf die Dauer des Reizes bezieht. Er verweist auf die schnell bewegte glühende Kohle, die nur infolge der Nachempfindung den Schein eines ganzen Lichtkreises hervorbringt, und er behauptet sogar, durch Versuche, die er leider nicht näher beschreibt, die Zeitdauer der Gesichtsnachbilder auf 6—7 Terzen, das Abklingen akustischer Wahrnehmungen auf etwa 5 Terzen festgestellt zu haben. Selbst die Nachempfindungen des Getastes hat Tetens experimentell untersucht, und zwar ebenso wie siebzig Jahre später der Physiolog

Valentin. Man drehe ein Rad recht schnell und lasse eine elastische Feder, die am äusseren Rande des Rades befestigt ist, jeden Umlauf durch eine sanfte Hand- oder Gesichtsberührung bezeichnen: alsdann wird durch die Nachempfindungen der einzelnen Reize die Wahrnehmung einer scheinbar ununterbrochenen Berührung entstehen, obwohl in Wirklichkeit die einzelnen Eindrücke um die Umlaufszeit des Rades von einander getrennt sind. In demselben Zusammenhange entwickelt dann unser Philosoph den Begriff des Anklingens einer Empfindung; ein jeder Eindruck auf das Gesicht, sagt er, bedarf einer gewissen Zeit, bis er hell und klar genug ist, um wahrgenommen zu werden. Es giebt eine Art „Nachempfindung", mit der die Zeit vom Beginne des Eindrucks auf das Sinnesorgan bis zum Entstehen der Wahrnehmung erfüllt ist. Dies führt nun zu der bekannten Unterscheidung zwischen Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Indem auf den optischen Ursprung dieser Unterscheidung zurückgegangen wird, entsteht folgende Kritik. „Eine verwirrte Idee, das ist eine klare aber undeutliche, wird als ein Inbegriff von dunklen Vorstellungen angesehen, und die Ursache der Verwirrung wird in den Mangel der Klarheit gesetzet, als wenn, um die Verwirrung zu heben, nichts erfordert werde, als nur mehr Licht aufzutragen. So ist es nicht. Verdeutlichen ist ein Auseinandersetzen, ein Entwickeln, und nicht, wenigstens nicht allemal, so viel als heller machen. In manchen Fällen ist die allzugrosse Helligkeit eben die Ursache von dem undeutlichen Sehen." (I, 101/2.) Dunkel sind zwei Vorstellungen, wenn wir sie nicht mit einander vergleichen und von einander unterscheiden können; dass es zwei Vorstellungen sind, wissen wir in solchem Falle aus äusseren Umständen, die mit der Beschaffenheit der Vorstellung selber nichts zu thun haben.[1]) Die klaren Ideen, die sich von einander abheben, können undeutlich sein, wenn sie in sich, in ihren Teilen verwirrt, in einander gezogen sind. Aber man darf sie nicht dunkel nennen. „In einer weissen Fläche, die stark erleuchtet ist, hat jeder einzelne Strich ein viel stärkeres Licht, als es nöthig sein würde, sie zu unterscheiden, wenn ihre Farben verschieden

[1]) Ein vortrefflicher Gedanke. Wie oft wir in die Wahrnehmungen etwas legen, was thatsächlich unserer Kenntnis der äusseren Umstände entspringt, zeigt die Thatsache, dass zwei qualitativ verschiedene Farben als Helligkeitsdifferenzen einer und derselben Farbe aufgefasst werden, sobald wir wissen, dass auf der einen Seite Schatten liegt und auf der anderen Licht.

wären; und dennoch werden solche nicht von einander unterschieden, als nur, wo dies vermittelst ihrer verschiedenen Lage und Beziehungen auf andere Dinge geschehen kann . . . . Die Dunkelheit verursachet für sich keine Verwirrung. Die Teile der ganzen Vorstellung können dieselbige Lage und Beziehungen gegen einander behalten, welche sie haben, wenn sie deutlich ist, und es darf nur ihnen allen im gleichen Verhältnisse das Licht entzogen werden. Bei hellem Tage scheint eine entfernte Gruppe von Bäumen ein in Eins fortgehendes Ganze zu sein; da ist Verwirrung. Sind wir in der Nähe und sehen jeden Baum besonders, so wird, wenn die Nacht einbricht, die Vorstellung verdunkelt, aber man findet nicht, dass die Ideen von einzelnen Bäumen zusammen in einander fliessen." (I, 103.) Bei dem Übergang vom Dunkeln und Verworrenen zum Deutlichen sind uns Grenzen gesetzt: weder können wir beim Sehen Grün in Gelb und Blau zerlegen, noch aus diesen beiden Farben eine verworrene Vorstellung von Grün uns machen,

Der zweite uns interessierende Begriff ist der des „Gewahrnehmens". Gewahrnehmen ist ungefähr dasselbe wie apperzipieren oder sich einer Sache bewusst werden; es ist vorhanden, „wenn die Seele gleichsam zu sich selbst innerlich sagt und wo dieser Aktus lebhaft wird, ihn wirklich so ausdrückt: Siehe! wenn sie nämlich einen Gegenstand nun als einen besonderen Gegenstand fasset, ihn auskennet unter andern, ihn unterscheidet." (262 vgl. 258.) Man hat daher (im Gegensatz zu Search) das Gewahrnehmen als eine thätige Anwendung unserer Kraft zu verstehen, mit der wir auf gegenwärtige Empfindungen oder Vorstellungen noch mehr als bloss zurückwirken; aber auch als ein thätiges Prinzip, das wir „oft so wenig zurückhalten können als die gespannte Stahlfeder ihre Elastizität aufhalten kann" (288). Beim Apperzipieren handele es sich um die Verhältnisse in und unter den Objekten, um eine Sonderung der Vorstellungen und um den Gedanken, dass die gewahrgenommene Sache eine besondere Sache sei. — Während hier ein Begriff vorliegt, den wir in dieser Bestimmtheit nicht mehr besitzen, versteht Tetens in Übereinstimmung mit einer auch heute noch geläufigen Nennungsweise unter Vorstellungen die Erinnerungsbilder, schränkt also gegen Leibniz den Begriff der Repräsentation auf die von den Veränderungen in der Seele zurückgebliebenen Spuren ein, welche die Reflexion auf die Gegenstände der Veränderungen richten.

Besonderen Wert legt Tetens darauf, dass auch Gefühle und Triebe solche Residuen in der Form von Vorstellungen zurücklassen, die durch die Eigenmacht der Seele und ohne Mitwirkung der ersten Ursache wieder hervorgebracht werden können. Gemütszustände sind aber, insofern auch sie ihre Ursachen und Wirkungen nach der allgemeinen Analogie von Grund und Folge erkennen, an und für sich noch keine Vorstellungen, sie werden vielmehr erst dazu, indem sie Folgen hinterlassen, die ähnliche Zustände und Empfindungen anderer Menschen vergegenwärtigen.

Von der Assoziation der Vorstellungen hält der deutsche Philosoph nicht allzu viel, denn sie sage bloss, dass ähnliche und koëxistente Ideen sich verketten, aber nicht: welche und nach welcher Ähnlichkeit (111). Das Assoziation-Gesetz sei überschätzt worden, es sei nur ein Gesetz der Phantasie in der Reproduktion der Vorstellungen, aber kein Gesetz der Verbindung der Ideen zu neuen Reihen oder gar der Erzeugung neuer Ideen, wie in der Dichtung. Die unmittelbare Reproduktion bringt Tetens sehr treffend zum Ausdruck und er bemerkt dass das in der Assoziation enthaltene räumliche Trennen und Verbinden die neugestaltende Thätigkeit der Dichtkraft nicht erschöpfe (117 ff). Überhaupt erfolgen die seelischen Verbindungen, die durch Gefühl, bildende Dichtkraft, Reflexion u. s. f. hervorgebracht werden, jede nach ihren eigenen Gesetzen, und niemand vermag diese in ein Generalgesetz zusammenzufassen (113). Am wichtigsten sind die Gesetze[1]) des Dichtungsvermögens, insofern es neue einfache Vorstellungen bildet. Erstes Gesetz: Die Dichtkraft kann aus mehreren einfachen Vorstellungen, die ähnlich oder gleich sind, eine neue Vorstellung machen, die für unser Gefühl ebenso einfach ist, wie es die Teilvorstellungen waren. Zweites Gesetz: Die Dichtkraft vermag eine vielbefassende, aber dem Bewusstsein nach einfache Vorstellung in mehrere Vorstellungen zu zerteilen, deren eine jede wiederum für sich einfach und doch von der ersteren verschieden ist. (136 f.)

Einen Schritt weiter und wir sind beim Denken. Wo Vorstellen aufhört und Denken anfängt, ist schwer aber nicht unmöglich zu sagen. „Zuerst Empfindung oder gefühlter Eindruck der Sache; dann Vorstellung;

[1]) Ich fasse Regel 1 und 2 zusammen; Tetens selbst giebt drei Regeln.

dann das Gefühl der Verhältnisse; dann die Beziehung der Vorstellungen und die Gewahrnehmung dieser Beziehung oder die Erkenntnis des Verhältnisses, das Urteil." (473.) Das einfache Gegeneinanderhalten oder Abwechseln zweier Vorstellungen ist noch nicht Denken. Beziehendes Denken liegt erst vor, wenn man von der Vorstellung einer Sache zu der einer anderen derart übergeht, dass man ihre Ähnlichkeit oder Verschiedenheit auffasst, mit einer solchen Absicht ansetzt oder doch mit der nämlichen Tendenz die seelische Kraft anwendet. (474.) Der letzte Stoff alles Denkens sind demgemäss Empfindungsvorstellungen; die Form der Gedanken jedoch ist ein Werk der denkenden Kraft. (336.) Jeder Begriff setzt sich aus zwei Elementen zusammen: aus dem Stoffe, den ihm die Erfahrung liefert, und aus der Form, die vor aller Erfahrung in der Organisation des Menschen angelegt, mit anderem Wort: apriorisch ist. Nun könnte man meinen, dass der Begriff des Denkens oder Urteilens vollständig angeboren sei. Aber das hiesse den Denkprozess mit dem Begriff von ihm verwechseln: zur Entstehung dieses Begriffes ist nötig, dass der Akt des beziehenden Urteilens vorausgegangen und empfunden worden ist. Die Operationen des Denkens sind früher als die Begriffe von ihnen. Somit entspringen auch die Verhältnisbegriffe z. B. der vom Denken aus Empfindungen, nämlich des inneren Sinnes. (338 ff.) Aus bearbeiteten Empfindungen vieler Urteilsverläufe entstehen letzten Endes die Kategorien der Einartigkeit und Verschiedenartigkeit, der unwirksamen Beziehungen (Ordnung und dgl.) und der Abhängigkeit. Sie sind ein „Machwerk" und nur subjektivisch im Verstande vorhanden. Dagegen muss man bezüglich Raum und Zeit von den Verhältnissen ein *fundamentum relationis,* ein Absolutes unterscheiden, das möglicherweise objektiv ist. Der hiermit gegebene Unterschied zwischen absoluten und relativen Bewusstseinsmomenten nähert sich der Kantischen Trennung zwischen Form und Inhalt, ohne sie zu erreichen. Überhaupt ist Tetens bei dem Gedanken stehen geblieben, dass Raum und Zeit im allgemeinen durch Beziehen von Vorstellungen auf einander bestimmbar seien.

Hiermit hangt aufs engste zusammen das erkenntnistheoretische Problem des Ich und der Aussenwelt. Es tritt uns in der Umhüllung einer Kritik der Popularphilosophie entgegen. Wenn die Realität der Dinge von der erwähnten Schule als unmittelbare Wirkung des gesunden Menschenverstandes angesehen wird, so wendet Tetens hiergegen Folgendes ein. Zwar, meint er, sei mit unseren Empfindungen der Gedanke, dass sie von Objekten verursacht sind, so unmittelbar verbunden und in ihre Ideen so eng eingewebt, dass wir uns eines vorübergehenden Aktes des Nachdenkens in der Regel garnicht bewusst werden, aber mit einer solchen Zurückführung auf den Instinkt sei das Problem mehr verdunkelt als gelöst. Überhaupt würden, und damit

kommen wir zu dem zweiten Punkte, die Verhandlungen vor der Zeit abgebrochen anstatt zu einem befriedigenden Endergebnis geführt, sobald an den *common sense* und die unbedingte Zuverlässigkeit seiner Urteile appelliert werde. Er selber spricht sich für den Phänomenalismus aus. Zugleich aber sucht er allen skeptischen Folgerungen aus dieser Weltanschauung die Spitze abzubrechen, indem er — ein strenger Mahner für die Zeitgenossen — das *a priori* Notwendige und Gesetzmässige in den Äusserungen des vorstellenden Subjektes hervorhebt. Und hier vor allem zeigt sich die Grösse dieses Mannes. Seine Abhandlungen über die Verhältnisbegriffe, welche in allem Denken angewandt werden, über die Erkenntnis der objektivischen Existenz der Dinge und über die Notwendigkeit allgemeiner Vernunftwahrheiten, wozu auch noch der achte Versuch gehört, über die Beziehung der höheren Kenntnis der räsonnierenden Vernunft zu den Kenntnissen des gemeinen Verstandes — diese Abhandlungen, sage ich, gehören zu den reifsten Erzeugnissen, die das philosophische Denken des gesamten 18. Jahrhunderts hervorgebracht hat. Man kann sie ungescheut in eine Linie mit Kants Werken stellen, leider auch betreffs der Form, die durch die Schwerfälligkeit des Ausdrucks, lästige Wiederholungen und mangelhafte Disposition die Lektüre erheblich erschwert.

Den Streit über die angeborenen Ideen bezeichnet Tetens kurzab als einen Wortstreit, sucht ihn aber doch dadurch zu schlichten, dass er die von der neueren Wissenschaft wieder aufgenommene Unterscheidung zwischen dem embryonalen Zustande des Menschen und dem Zustand nach der Geburt einführt. Diese Unterscheidung beruhe auf der Erfahrung, und die Erfahrung müsse, wie Locke mit Recht aufstellt, unseren Leitfaden bilden. Nur sei man recht vorsichtig damit. „Viele bilden sich ein, ihre Erfahrung lehre es sie, dass sie sich ohne die geringsten antreibenden Ursachen zu etwas entschliessen können, dass die Seele in den Körper durch den physischen Einfluss wirke; man könne mehr als eine Vorstellung in eben demselben Augenblick in sich haben, man könne eine Vorstellung haben und zu gleicher Zeit von dieser Vorstellung wieder eine andere Vorstellung haben, oder denken und in eben dem Augenblicke sich vorstellen, dass man denke — welches alles ich mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit auf mich selbst nicht habe erfahren können.“[1]) Allein die allgemeinen Vernunftsätze für eine Art allgemeiner Erfahrungssätze zu halten, sei ein Hauptirrtum, denn die Erfahrungen sind nur die Materialien zu der Erkenntnis von wirklichen Dingen. Die notwendigen Grundsätze überzeugen, sobald wir sie fassen; bei Beobachtungssätzen gehören wenigstens mehrere Beispiele dazu. Tetens prüft daher genau, auf welche Weise Erfahrung

[1]) Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind, 1760, S. 61/2.

zu Stande kommt und ob Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich sei. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass es eine Verstandesthätigkeit unabhängig von der Sinnlichkeit giebt, wenn auch die durch den Verstand erzeugten Begriffe erst an dem sinnlich gegebenen Stoff vorstellbar werden; dass eine stufenmässige, aber entscheidende Differenz zwischen sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis besteht; dass also ein Apriori und ein Aposteriori im absoluten Sinne existieren.

Die hergehörige Frage nach der Natur der Wahrheit wird auf einem Umwege in Angriff genommen. Die Schönheit könne man als relativ bezeichnen d. h. als abhängig von dem fühlenden Subjekt; dürfe man nun auch von der Wahrheit mit Lossius sagen, sie sei nichts anderes als eine Relation für den, der sie denkt? (I, 532.) Nein. Jene Halbwahrheit kann zunächst blenden, aber in Wirklichkeit giebt es keinen Verstand, mag seine Anschauungswelt noch so sehr von der unsrigen abweichen, für den nicht A=A gültig wäre. Denn die Beziehungen zwischen den Vorstellungen sind von der Natur der Eindrücke unabhängig und dieselben, „die jedes andere denkende Wesen in den seinigen gewahrnehmen muss." (538.)

Tetens' scharfsinnige Untersuchung der Kausalität wollen wir hier übergehen, um wenigstens noch etwas Raum für seine Auffassung der Gefühle und des Willens zu gewinnen. Von dem sprachlichen Ausdruck verführt, sucht Tetens die in Lust-Unlust sich äussernden „Empfindungen" aus den Sinnesempfindungen abzuleiten. Es sei ein Erfahrungssatz, dass jede gegenwärtige Empfindung auf Gemüt und Willen wirke, wenn sie relativ vielbefassend und unauseinandergesetzt, lebhaft und stark ist (I, 710). Da es im Wesen der Empfindung liegt, vielbefassend und unauseinandergesetzt zu sein — selbst der einfache Sonnenstrahl ist zusammengesetzt — so müssen ursprünglich auch alle Empfindungen die Seele affizieren und bewegen; die meisten aber büssen allmählich ihre Kraft ein und lassen die Seele in Ruhe. So bleiben verhältnismässig wenige Empfindungen übrig, die uns etwas anthun und uns rühren, „die mehr sind als die blossen Empfindungen der Dinge selbst, die nämlich eine gewisse Beschaffenheit an sich haben und ein Gefühl der Beziehung oder des Verhältnisses auf den dermaligen Seelenzustand in sich enthalten" (185). Während die reinen Empfindungen des äusseren und inneren Sinnes uns entweder über absolute Gegenstände und Zustände oder deren objektive Verhältnisse unter einander Kunde

geben, fühlen wir in der „Empfindsamkeit“ die subjektiven Beziehungen von Dingen oder Veränderungen auf uns. Diese Empfindungen sollen Empfindnisse[1]) heissen. (190.) Angenehme und unangenehme Empfindungen entspringen sowohl aus den äusseren Sinnen (süss, bitter) als auch aus dem inneren Sinn (Freude an einer Problemlösung); die unmittelbare Lust aus Vorgängen des inneren Sinnes leugnen und sie durch Übertragung oder Assoziation erklären wollen, widerspricht den Beobachtungen. (241 ff.) Jedes angenehme Empfindnis hinterlässt ein Bedürfnis, es von neuem zu haben. So entstehen die Triebe. (422.) Die ersten Triebe gehen auf Befriedigung von Hunger und Durst und auf Abwendung von Schmerzen; dann entwickelt sich der Trieb zur Fortpflanzung. Bei zunehmender Reizbarkeit der seelischen Empfänglichkeit und Thätigkeitskraft bilden sich immer neue und feinere Wünsche. (423 f.)

Was den Willen anlangt, so kommt hauptsächlich sein Verhältnis zur Willensvorstellung und zur Freiheit in Betracht. Das Vermögen, Handlungen sich vorzustellen, gilt dem Philosophen auffälliger Weise als eine Beschaffenheit der Thätigkeitskraft. „Es ist ein Vermögen der thätigen Kraft selbst, ihre Aktionen, die sie verrichtet hat, auch in der Abwesenheit der ersten Umstände und Reizungen zu erneuern. Denn die Vorstellungen von den Thätigkeiten sind nichts als hinterbliebene Spuren von ihnen, welche wieder erwecket werden.“ (I, 687.) — Ferner besitzt die wollende Seele ein Vermögen, „das nicht zu thun was sie thut oder es anders zu thun als sie es thut.“ Der Wille als solcher ist indeterminiert (oder sagen wir lieber indifferent), weil er zur selben Zeit und unter denselben Umständen thätig werden oder unthätig bleiben oder an die Stelle einer Thätigkeit eine andere setzen kann. Wie aber entsteht diejenige Kraftäusserung, die wirklich erfolgt? (II, 63.) Verliert hier der Satz vom zureichenden Grund seine Gültigkeit oder täuscht uns das Gefühl, das uns so lebhaft sagt, wir würden innerlich nicht zum Wollen bestimmt, wenn wir frei wollen? Den Grund findet Tetens nicht in einer Qualität des Wollens, sondern in dem äusseren Umstande,

[1]) Schon früher hatte Abbt für Sensation Empfindung und für Sentiment Empfindnis gebraucht. Ihm folgten Eberhard und Tiedemann. Kästner übersetzte Buffons *sensation* mit sinnlicher Rührung, *sentiment* mit Empfindung; in den Schriften der Herrenhuter und in Klopstocks Gelehrtenrepublik war von „gemütlichen Empfindungen“ die Rede.

dass ein bestimmtes Mittel gerade dem Wollen zur Hand ist Wir wählen unter vielen möglichen gerade dieses Mittel, „weil es sich nun eben als ein Objekt darstellt, uns in diesem Augenblick eben in den Sinn kommt oder lebhafter und klarer uns gegenwärtig wird als die übrigen. Es war die Kugel, die man der elastischen Feder eben vorlegte, da sie sich ausdehnte“ (65). Der weiteren Ausführung dieses Grundgedankens (bes. S. 121 ff.) wollen wir hier nicht folgen, da sich im zweiten Teil des Bandes Gelegenheit bieten wird, sie in umfassenderem Zusammenhang kennen zu lernen.

Ist der Leser dem Bericht bis hierher gefolgt, so erfährt er eine alte Wahrheit von neuem: je tiefer wir in die Struktur des Seelenlebens eindringen, desto schwieriger wird es, Klarheit und Bestimmtheit in Gedanken sowohl wie in Ausdrücken zu wahren. Gilt das für die heutige Psychologie, so noch weit mehr für das 18. Jahrhundert. Die Epoche zwischen Leibniz und Kant war eine Übergangszeit und als solche zu harter Arbeit verdammt; von den vielen Keimen, die damals gelegt wurden, sind nur einige aufgegangen, und eben die anderen seither wertlos gewordenen Ansätze erschweren es der rückschauenden Betrachtung, den Weizen von der Spreu zu sondern. Wie viele Versuche, die bunten Erscheinungen des Seelenlebens in festen terminologischen Bestimmungen niederzuschlagen! Welche ehrliche Arbeit, den Geheimnissen der Seele das Siegel zu lösen! Gerade Tetens hat es aufs lebhafteste empfunden, dass Vielseitigkeit der Betrachtung und strenge Scheidung des Thatsächlichen vom Hypothetischen die Aufgabe der wissenschaftlichen Psychologie ausserordentlich erschweren. Wenn zum Beginn dieser Darstellung hervorgehoben wurde, dass Tetens zwischen entgegengesetzten Richtungen vermitteln wollte, so übersehen wir nunmehr, dass er die schwierigste und geschichtlich bedeutsamste unter den Vermittelungsaufgaben gelöst hat: er ist sowohl in den Passivismus der Sensualisten als auch in die Thätigkeitslehre Leibnizens eingedrungen. „Der Grundcharakter der Menschheit: die vorzügliche Modifikabilität und Anlage zur Selbstthätigkeit“ (I, 766) ist einheitlich, denn jene Rezeptivität gleicht nicht der Nachgiebigkeit eines Stückes Wachs, sondern der Veränderungsfähigkeit einer elastischen Feder. So beherrscht der Grundzug einer selbstthätigen Aufnahmefähigkeit das Wesen der Seele.

Doch unsere Skizze giebt nur ein sehr unvollkommenes Bild

von der Weite des psychologischen Interesses bei Tetens. Viele an sich bemerkenswerten Untersuchungen haben wir nicht einmal streifen können, so diejenigen über Gedächtnis (II, 223), Anlage, Übung und Gewohnheit (378), über Hang und Trieb (529), über das Genie (652) und die Abnahme der Seelenkräfte im Alter (726). Überall treibt es den Meister, in die horchende Spannung sein Wort hineinzuwerfen; vor allem locken ihn die erkenntnistheoretischen Fragen, in deren Auflösung er Kant vorbereitet. Als Tetens sein Hauptwerk ausarbeitete, lag Kants Habilitationsschrift vor, in der entwickelt wird, dass es Erkenntnis-Formen *a priori* giebt und dass Raum und Zeit ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit sind, deren Subjektivität die Bedingung, der apriorischen Erkenntnis ausmacht. Auf diese Abhandlung bezieht sich Tetens mehrmals, teils mit Namensnennung ihres Verfassers, teils in verschleierten Anspielungen, nicht selten sie im Sinne der Vernunftkritik ergänzend. Da nun die Veröffentlichung der „Ph. V." in die Pause fällt, die Kant in seiner schriftstellerischen Thätigkeit zwischen der genannten *dissertatio* (1770) und der Kr. d. r. V. (1781) hatte eintreten lassen, so liegt die Vermutung nahe. dass die Untersuchungen wiederum auf den Königsberger Philosophen eingewirkt haben. In der That hatte Kant, wie ein Brief Hamanns bezeugt, die „Ph. V." immer vor Augen und, wie ein eigenes Schreiben lehrt, sich in das Buch hineingearbeitet. Die Beziehungen zwischen den beiden Philosophen treten schon darin zu Tage, dass Tetens den erkenntnistheoretischen Untersuchungen überhaupt eine bei weitem selbständigere Stellung einräumt, als es in der bisherigen Philosophie der Fall zu sein pflegte. Freilich ist er noch mehr als der grosse Nebenbuhler in den Banden des Psychologismus befangen, aber auch der wirkliche Kant hat sich von ihnen nie völlig befreit. Tetens gehört eben zu den Vorläufern Kants, etwa wie Marlowe zu denen Shaksperes, oder Marschner zu denen Richard Wagners; ist ja fast jeder unserer berühmten Namen von einem dunklen Kranze solcher eingefasst, die der Tod berührt hat, noch ehe der Ruhm auch sie verklären konnte. —

Als ich oben (S. 114) den Höhepunkt der hier behandelten Periode in das Jahr 1777 legte, dachte ich nicht nur an die in diesem Jahr erschienenen Werke von Irwing, Tiedemann, Hissmann, Hennings, sondern vornehmlich an die „Philo-

sophischen Versuche“ von Tetens. Die rein wissenschaftliche Psychologie des 18. Jahrhunderts gipfelt thatsächlich in diesem Buch. Ein Rückblick, der unsern zweiten Band einleiten soll, wird den Beweis liefern. Indessen auch unsere nächste Aufgabe wird ohne häufige Beziehung auf Tetens nicht zu lösen sein; gilt es doch, die Bewegung der Probleme und das Verhältnis der Psychologie zu anderen Wissenschaften zu schildern. Denn der Geschichtschreiber löst seine Aufgabe nur halb, wenn er ein Bilderbuch von einzelnen Leuten und Lehren bietet; er soll auch die Entwickelung von Gedankenwelten ohne Rücksicht auf die persönlichen Träger darstellen. In unserem Falle und im nächsten Abschnitte des Werkes ist das Augenmerk die Psychologie als solche, erforscht und veranschaulicht an der deutschen Psychologie des 18. Jahrhunderts.

III.

Der Bestand der deutschen Psychologie im 18. Jahrhundert.

---

1. Die Vorfragen.

a) Begriff und Verfahren der Psychologie.

Die an ihren Vertretern betrachtete Psychologie des 18. Jahrhunderts zeigt unverkennbar ein vorwaltendes Gepräge gemeinsamer und für die Zeit kennzeichnender Überzeugungen. Wenn wir mit der sachlichen Einsicht, die wir in der Gegenwart gewonnen haben, das Ganze des ungeheuren Getriebes überblicken, so bemerken wir zwar einen in zwei grossen Phasen verlaufenden Fortschritt, sowie ein Spiel und Gegenspiel zwischen mehreren Richtungen, aber wir empfangen doch auch den Eindruck einer recht engen Zusammengehörigkeit. Uns tritt ein Inbegriff von Lehrmeinungen entgegen, der sich geschlossen abhebt von älteren Konstruktionen und von der spekulativen Entwickelungspsychologie des deutschen Transcendental-Idealismus. Voraussetzungen herrschen, die im 19. Jahrhundert zersetzt worden sind, Überlieferungen wirken fort, gewisse Ziele werden allgemein erstrebt, bestimmten Problemen ist durchschnittlich das Interesse zugewendet oder entfremdet. Wir haben es mit einem ziemlich gleichförmigen Lehrbestand zu thun, in dem freilich die Probleme fortschreitend sich entwickelt haben; diese Lage des Ganzen und diese Bewegung im Einzelnen soll nun in Kürze geschildert werden.

Gewiss, es liegt ein starker Begriffsrealismus darin, eine wissenschaftliche Gesamtanschauung als geschichtliche Erscheinung zu beschreiben, die niemals in dem Kopfe eines Menschen bestanden hat. Indessen über das psychologische Niveau einer be-

stimmten Zeit unterrichtet uns kein einzelner Pegel und von der Problemgestaltung und Problemlösung kann am besten durch ein synoptisches Verfahren eine deutliche Vorstellung übermittelt werden. Wer da wissen will, auf welcher Höhe eine Wissenschaft zu einer bestimmten Zeit sich befand, der erfährt es am sichersten aus einer doxographischen Darstellung, die jedoch nur unter vorausgesetzter Kenntnis des biographischen und des kulturgeschichtlichen Stoffes versucht werden kann.[1]) Das naheliegende Bedenken, es sei zum mindesten recht unerfreulich, den Bestand und die Bewegung der durchschnittlichen Ansichten zu verfolgen, beruht auf einer Verkennung des eigentümlichen Wertes und Reizes einer solchen Aufgabe. Man unterliegt, indem man so denkt, einer ähnlichen Geschmacksverirrung wie wenn man auf hohe Berge klettert, um eine „schöne“ Aussicht zu haben. Der Blick von der Vogelperspektive aus ist immer unkünstlerisch: wie selten wird eine solche Aussicht gemalt! Genau so reizlos ist es, philosophiegeschichtliche Vorgänge vom Gipfel eines genialen Systems aus flüchtig zu überblicken und die intime Detailanschauung, die Landschaftsbetrachtung in der Ebene zu verschmähen.

Wer solchen Ansichten sich nicht verschliesst, der wird alsbald erkennen, dass die Psychologie im 18. Jahrhundert dieselbe Stellung einnahm wie die Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert und die Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert (s. S. 158, 249 u. ö.). Philosophie war im Grunde damals Psychologie und die Bedeutung eines Philosophen wurde in seinen Arbeiten zur Anthropologie gefunden. Logik und Metaphysik waren durch die Seelenwissenschaft stark in den Schatten gestellt, philosophieren bedeutete eben den Menschen erforschen so wie es hundert Jahre früher bedeutete die Natur erforschen. Zu dieser zentralen Stellung war die empirische Psychologie durch mancherlei Ursachen gelangt. Ausser den bereits geschilderten kulturgeschichtlichen Verhältnissen, dem Einfluss der Litteratur und des Auslandes, wurden wirksam: Leibnizens Philosophie sowie eine Ermüdung von naturphilosophischen und systematischen Erörterungen. Es schien den Philosophen, als habe Wolff den Umkreis der Spekulation ausge-

[1]) Schon im Jahre 1775 verlangte J. J. Engel von einem Herausgeber der Leibnizischen Briefe: „. . ein Werk, worin nicht sowohl die Philosophen als die Ideen der Philosophen verglichen und das allmähliche Wachstum der menschlichen Erkenntnis . . . entwickelt würde.“ (Philos. f. d. Welt, I, 101/2.)

schritten und als müsse man nun an seiner Hand auf das Feld der Erfahrung übergehen; da alle Definitionen gegeben waren, fing man zu beobachten an. So entstand eine Philosophie, die sich auf Beobachtungen über die Seele gründete und keinen höheren Ehrgeiz kannte als den, der Verbreitung der Glückseligkeit dienstbar zu sein.

Die Psychologie, als Grundstock der Philosophie, zeigte aber keineswegs die ihr so nötige Festigkeit und Sicherheit. Vor allem schwankte sie zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften hin und her, wie es nicht anders sein kann, wenn man jene Verwickelung übersieht, die wir mit den Worten Seelentheologie, Seelenphysik, Seelenkunst anzudeuten versucht haben. Ist die Psychologie ein Teil der Metaphysik oder der Physik? so formulierte man, leider in schiefer Weise, die schwierige Frage. Die älteren Dogmatiker entschieden sich fast ohne Ausnahme für die Einordnung in die Metaphysik, die jüngeren für die Zugehörigkeit zur Physik.

Belege für die Wertschätzung der Psychologie sind uns so oft entgegengetreten, dass wir nur noch einige, besonders prägnante Aussprüche hinzufügen wollen. J. G. v. Zimmermann schreibt 1763 in seinem Buch von der Erfahrung in der Arzneikunst: „Es ist eine Wahrheit, die in unsern Zeiten alle wahren Philosophen predigen, dass unter allen menschlichen Wissenschaften die nützlichste und noch zur Zeit die unvollkommenste die Kenntnis des Menschen ist“ (S. 4). Abel (Sammlung und Erklärung, 1784 I, 1) behauptet sogar, „dass keine Gattung der menschlichen Wissenschaft oder Kenntnisse ist, auf die die Psychologie nicht mittelbar oder unmittelbar angewandt werden kann“ und erklärt dann (XIII) „Bildung zur Weisheit und Tugend und dadurch zu Glückseligkeit“ als „die grosse Folge der Menschenkenntnis.“ Metzger (Anthrop. 1790 S. 13 ff.) ist ganz sicher, dass der Mensch das edelste der Geschöpfe auf der Erdkugel ist und die schönste Gestalt hat. Daher gehört zu den obersten Aufgaben des Menschen, sich selbst d. h. seinen Körper und seine Seele genau kennen zu lernen. „In diesen Zeiten also, da der Theolog anfängt überzeugt zu werden, dass es ausser der Dogmatik und Polemik noch andre Gegenstände der menschlichen Wissbegierde giebt, da der Jurist einsehen lernt, dass nicht alles Wissenswerte in den Pandekten und im Corpus Juris enthalten ist — in diesen Zeiten, sage ich, bemerkt der teilnehmende Beobachter mit Vergnügen, dass Menschenkenntnis und Kenntnis seiner selbst Gegenstände sind, die täglich mehr gesucht, täglich mehr beliebt werden.“ (S. 7.)

Für die ältere Auffassung von der Stellung der Psychologie, die uns schon bei Wolff, Meier und Dalham entgegengetreten war, bietet ein sonst unbeträchtliches Buch von Michael Alberti[1]) einen ausgezeichneten Beleg. Alberti sagt geradezu: „Zuvörderst wird man in Untersuchung der Kräfte menschlicher Seele nicht einen physikalisch begreiflichen Konzept von dieser Betrachtung fordern, weilen geistliche Dinge müssen geistlich erkläret, gerichtet und die Psychosophie und Pneumatica nicht nach mathematischen und mechanischen Grundsätzen, Gesetzen, Reguln und Vergleichungen abgemessen und beurteilet werden.“ (S. 4.) Aber noch 1804 bezeichnet Metzger,[2]) ungeachtet seiner Warnungen vor jeder spekulativen Philosophie, die Erfahrungsseelenlehre als einen Teil der Metaphysik. Im allgemeinen jedoch ist bald nach der Mitte des Jahrhunderts der Umschlag eingetreten, und Hentsch konnte auf Anklang rechnen, als er den Vorbericht seines „Versuches“ (1756, S. 11) mit dem Satze schloss: „Aus diesem erhellet, dass man die Lehre von der Seele für einen besonderen Teil der Physik, insoferne sie überhaupt auf natürliche Dinge gehet, halten könne, weil der Grund beider Wissenschaften auf der Erfahrung beruht und wir auf eben die Art die Natur der Seele kennen lernen, wie wir die Eigenschaften der körperlichen Dinge vermittels der Versuche und Erfahrungen entdecken.“ Auch Kant hat es sehr deutlich ausgesprochen, dass die Psychologie nicht in die Metaphysik, sondern in die Naturlehre gehört; in jener darf sie nur als ein Fremdling betrachtet werden, „dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie seine eigene Behausung wird beziehen können.“

Bei solchen Schwierigkeiten, der Psychologie eine angemessene Unterkunft zu sichern, fehlte es begreiflicher Weise nicht an Versuchen, unsere Wissenschaft nach Möglichkeit einzuschränken. So hat Crusius die Untersuchung des Verstandes vor die Logik, die des Willens vor die Ethik gesetzt, und Meiners hat einige Teile der Psychologie an die Aesthetik, praktische Philosophie und Metaphysik ausgeliefert. Aber das durchgreifendste Hülfsmittel bestand in der Zerlegung der Psychologie selber. Der Leser entsinnt sich, dass zuerst der Systematiker Wolff zwischen rationaler und empirischer Seelenlehre unterschied und dass seine Nachfolger diese Trennung zu Gunsten der Erfahrungsseelenlehre ausnutzten. Der Unterschied war an sich ein methodologischer,

---

[1]) Philosophische Gedanken von dem Unterschied der Kräfte der Seelen nach dem Unterschied der Menschen . . . 1740.

[2]) Skizze einer medizinischen Encyclopädie, 1804, S. 27.

denn der Gegenstand soll in beiden Fällen die Natur der Seele sein und nur das eine Mal aus der Erfahrung, das andere Mal aus der Vernunft untersucht werden. Aber allmählich setzte sich eine inhaltliche Abtrennung durch. Alle Spekulationen über Wesen, Sitz, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele wurden in die rationale Psychologie aufgenommen; die physiologischen Erklärungen, die bei Wolff noch zur rationalen Psychologie gehörten, gingen bald in den empirischen Teil über. Dadurch verlor diese Psychologie den Charakter einer allgemeinen, beschreibenden Wissenschaft und wurde zu einer physiologischen und experimentellen Disziplin. Man sprach von einer philosophischen und einer medizinischen Seelenlehre (oder Anthropologie): jene betrachte die Seele isoliert, diese sie in Verbindung mit dem Körper. Das Zauberwort „Erfahrung" riss selbst besonnene Denker dazu fort, in körperlichen (auch physiognomischen) Vorgängen die Erklärung der seelischen Thatsachen zu sehen. Ausschliesslich Tetens ist wieder auf die bei Wolff vorliegende Verschmelzung zurückgekommen und hat Hartleys Versuche als „metaphysische Analysen" bezeichnet. Die Erklärung aus physischen Thatbeständen erschien ihm gleichwertig mit der Erklärung aus anderen Urfaktoren. Wenn er hierin vielleicht etwas unbestimmt und unklar war, so hatte er doch jedenfalls darin Recht, dass er zunächst die rein psychologische Aufgabe gelöst wissen wollte. „Die psychologische Auflösung muss vorhergehen. Ist diese einmal beschafft, so ist die metaphysische auf eine Auflösung einiger weniger Grundvermögen und Wirkungsarten zurückgebracht, und ist alsdann, wofern sie sonst nur auf zuverlässigen Gründen beruht, in der Kürze so weit zu bringen, als sie überhaupt gebracht werden kann. Fehlt es aber noch an jener Erfahrungskenntnis von den Grundvermögen, so ist es vergeblich, diese aus einer uns so sehr verborgenen Organisation begreiflich machen zu wollen." (Ph. Vers. I, XIV.)

Derselbe Streit, der die Psychologen in betreff der Inhaltsbestimmung ihrer Wissenschaft in zwei Lager teilte, macht sich für die Frage geltend, nach welcher Methode Psychologie betrieben werden solle. Am äussersten Ende der einen Seite stehen die Anhänger der mathematischen Methode, auf der anderen Seite die Empiriker, die bei besonderen Beobachtungen und deren nächsten Ursachen stehen bleiben. Häufiger sind die Vermittler, die mit Tiedemann „das Demonstrieren aus abstrakten Begriffen und das

einfache Anhäufen nichtssagender Thatsachen“ zu vermeiden streben. Ihr Verfahren ist im wesentlichen die Zurückführung der äusserst zusammengesetzten psychischen Thatsachen auf wenige Elemente. Was für unser Erleben in den mannigfachsten Verknüpfungen gegeben und zunächst durch Selbst- und Fremdbeobachtung[1]) festzustellen ist[2]), soll nun erklärt werden. Wenn wir den Gesichtspunkt ausscheiden, dass in körperlichen Prozessen die Ursache gesucht und gefunden wird, so bleibt als erste Modifikation dieser Methode der bei den älteren Philosophen herrschende Grundsatz: alle seelischen Erscheinungen auf eine oder einige Grundkräfte zu reduzieren, die gegebenen Bewusstseinsinhalte als Modifikationen einer in sich gleichartigen Thätigkeit nachzuweisen oder mehrere, den Klassen seelischer Vorgänge entsprechende Kräfte anzusetzen, die als mehr oder weniger eng mit einander verbunden gedacht werden. Bei Wolff ist die Vorstellung etwa in dem Sinn das Prinzip des Seelischen wie die Raumerfüllung das Prinzip des Körperlichen ist. Hiervon wird der Abschnitt über die Vermögenlehre ausführlich handeln. Der zweite Weg bestand darin, die Kausalverbindungen zwischen den Erscheinungen selbst aufzusuchen, ein Phänomen aus einem anderen Phänomen abzuleiten, die empirischen Bedingungen festzustellen, unter denen die Seelenereignisse vor sich gehen, wie Jakob es mit dem grössten Erfolg

---

[1]) Der Ausspruch, die Psychologie lediglich auf die Selbstbeobachtung zu begründen, ist im 18. Jahrhundert kaum je erhoben worden — sicherlich nicht von Locke, dem man es manchmal nachgesagt hat. Aber der Wert der Selbstbeobachtung wurde in dem Jahrhundert der psychologischen Magazine sehr hoch eingeschätzt und auch dort geltend gemacht, wo wir ihn heute kaum noch suchen. So heisst es noch in einem 1802 veröffentlichten Sammelwerk „Unbegreiflichkeiten oder die Tiefen des menschlichen Herzens“ auf S. 60: „Das Interesse, das der Liebende dabei hat, seine Ideen aufzuklären, nach allen Seiten zu drehen, zu beschauen, zu untersuchen, ist zu stark für ihn, als dass er es unterlassen könnte . . . . Es wird gewiss nicht genug anerkannt, wie viel formellen Nutzen dies für unsern Verstand hat.“

[2]) Ueber die Schwierigkeiten der Feststellung hat Hentsch manches Gute gesagt. Mit Recht sieht er in der schnellen Abwechselung der inneren Zustände ein Hindernis genauer Beobachtung. Dasselbe Bedenken findet sich bei Schütz, der ausserdem (wie Tetens) in der Phantasie und den unbewussten Vorstellungen Hemmnisse sieht. Dem Kernpunkt hat sich Unzer genähert, indem er bemerkt, „dass ein Auge sich nicht selbst sehen und die Seele sich nicht selbst zergliedern könnte“ (Der Arzt, 1769, II, 74 S. 291); auch J. Blessig hat ausgesprochen, dass man die Seele nicht immer rein aufzufassen vermöge, da sie Objekt und Subjekt zugleich sei. (Zur praktischen Seelenlehre, 1785 S. 26.) Hiermit wolle man vergleichen, was auf S. 292 über Moritz gesagt und was auf S. 338 ff. als das Problem des inneren Sinnes beschrieben worden ist.

gethan hat; oder doch die Gleichförmigkeiten, die Naturgesetze des Seelenlebens aufzuspüren. Von Crusius bis Hoffbauer sind solche Erfahrungsregeln entdeckt und beschrieben worden. Da die Assoziation der Typus einer derartigen Regel ist, so haben wir schon mancherlei darüber gehört und werden diese Richtung bei der Assoziationpsychologie erledigen. Es bleibt diejenige Richtung übrig, die kaum noch an die Wirklichkeit verborgener Kräfte oder Gesetze glaubt, sondern sie als Hypothesen betrachtet. Den entscheidenden Schritt hierzu that in Deutschland Tetens. Ihm folgten nur wenige, am selbständigsten noch Maimon, der da anriet, „keine unbekannte Prinzipien zu erdichten; und die zur Erklärung der Erscheinungen, die sich aus den bekannten Prinzipien nicht erklären lassen, angenommenen Hypothesen nur so lange gelten zu lassen, bis entweder dieses möglich wird, da man dann diese ganz ohne Grund angenommenen Hypothesen verwerfen kann, oder bis diese Hypothesen selbst durch etwas anderes bestätigt werden." (Mag. VIII, 3, S. 2/3.) Vertieft wurden solche Ansichten durch eine Unterscheidung, die D. Stewart gemacht hat. Er unterscheidet nämlich sehr klar zwischen den Naturgesetzen der Seele, die aus sicheren Erfahrungen mit Bestimmtheit sich ableiten lassen, und den sei es metaphysischen, sei es physiologischen Hypothesen: „. . wenn unsre Neugierde uns verleitet, eine Erklärung von der Ideenassoziation zu geben, indem wir gewisse Vibrationen oder andere Veränderungen im Gehirn annehmen oder wenn wir das Gedächtnis durch Voraussetzung gewisser Eindrücke und Spuren im Sensorium deutlich machen wollen, so vermischen wir offenbar eine Sammlung wichtiger und wohlerwiesener Wahrheiten mit Sätzen, welche immer nur blosse Konjekturen bleiben." (1794 I, 15.)

Indessen solche fortgeschrittenen, noch heute beachtenswerten Einsichten sind im 18. Jahrhundert spärlich gesät gewesen. Sie fanden einen verborgenen, aber um so zäheren Widerstand in der das Jahrhundert beherrschenden Vorstellung, dass zwischen Wirklichkeit und Theorie eine sachliche Übereinstimmung bestehen müsse. Die Art, wie wir erklären, galt als wesentlich gleich der Art, wie wir erleben; Erfahrung und Begriff schienen nur zwei Stufen einer und derselben Leiter zu sein. Dies Verhältnis macht sich an dem hier behandelten Problem bemerklich. Wir Heutigen finden es selbstverständlich, dass die Analyse seelischer Thatsachen in elementare Inhalte wie z. B. in Empfindungen nicht

durch die entsprechende Synthese ergänzt zu werden braucht. Damals aber leugnete man die Richtigkeit der Analyse nicht selten deshalb, weil aus den von der Psychologie gefundenen Elementen der Komplex sich nicht herstellen lässt. Ja, man ging noch weiter und griff alles Analysieren an, da das Erleben der Elemente nicht gleichwertig dem Erleben des Produktes ist. Aus dem gleichen Grunde wurde die Monadologie bekämpft, da es doch unmöglich sei, durch angehäufte Vorstellungen von Monaden die Vorstellung eines ausgedehnten Körpers zu erhalten. Die treffendste Kritik dieser Zweifel findet sich wiederum bei Tetens. Er sagt (Philos. Vers. 1777 I, 128): „Durch eine ähnliche Logik müsste man Newtons Optik bestreiten. Es lässt sich diese Vermutung eben so wenig bewerkstelligen, als man im Gegenteil die verwirrte Vorstellung vom Körper in die Vorstellungen der einfachen unkörperlichen Dinge auflösen kann. Das Verundeutlichen einer deutlichen Vorstellung ist die umgekehrte Operation von dem Verdeutlichen einer verwirrten. Eine sinnliche Vorstellung, bei welcher die eine dieser Arbeiten bei unsern Bildern uns leicht möglich ist, bei der ist es vergebens, die andere zu versuchen. Die Philosophen haben eine Wahrheit gesagt, wenn sie behaupten, es sei unmöglich, aus der metaphysischen Monadologie die Phänomene in der Körperwelt zu erklären. Eine von den Ursachen davon liegt in der angeführten Regel der Fiktion. Zwischen dem Sinnlichen und dem Transcendenten, zwischen Metaphysik und Physik, und eben so zwischen Metaphysik und Psychologie ist eine Kluft, über welche garnicht wegzukommen ist."

Die mathematische Methode ist schon oben (S. 65) erörtert worden. Ihrem Wesen nach besteht sie in einer möglichst lückenlosen Herleitung aus obersten Sätzen, mittels Beweisen, Scholien und Corollarien. Diese Aneinanderreihung von Definitionen führt sich — nach der gegnerischen Meinung — ad absurdum, indem sie das durch sich selbst Gewisse gleichsam hintergehen oder unterbauen will. Gefühl, Wille, Erinnerung — sie alle dulden keine Begriffsbestimmung; Basedow hat das in einer schon früher (S. 274/5) zitierten Stelle deutlich ausgesprochen, und Jakob (S. 245) hat den Anschein einer solchen Gründlichkeit zerstört. — Dass auch äusserlich der Lehrgang mathematischer Bücher nachgeahmt wurde, hat die verdriessliche Folge, dass selbst in umfangreichen Werken immerfort auf frühere und namentlich die ersten Definitionen u. Axiome zurückgegriffen wird, so dass der Leser, wenn er dem Autor

nachgehen will, schliesslich garnicht mehr zum zusammenhängenden Lesen kommt. Wie leicht wäre es gewesen, mit kurzen Worten das Wichtigste zu wiederholen, anstatt bei jeder zweiten Zeile hinzuzufügen: vide supra Defin. XI Axiom. III § 17 nota. Wie treffend bemerkte schon 1755 Joh. Friedrich Scholz: „Ich war willens, auch den kleinsten äussern Schein der mathematischen Methode zu vermeiden, und ich glaubte daher, meinen Lesern nur einen unnötigen Aufenthalt im Lesen durch öfters eingedruckte Zahlen der zitierten Paragraphen zu machen. Ausser diesen Zitationen aber schienen mir die gezählten Paragraphen unnütz. Mein Versuch soll einen fliessenden und zusammenhängenden Vortrag haben, und den hätten mir Kapitel und Hauptstücke zerrissen." (Vers. einer Theorie von den natürl. Trieben, Vorrede.)

Noch in einem zweiten Sinne wurde mathematische Methode auf die Psychologie angewendet. Bereits frühzeitig ist der Gedanke ausgesprochen worden, die innere Erfahrung durch Anwendung der Mathematik zu grösserer Bestimmtheit zu erheben. Was Thomasius (S. 59 f. und 299) und viele andere in Fortsetzung medizinischer und astrologischer Vorstellungen ausübten, war lediglich eine zahlenmässige Beschreibung gewisser Stärkeverhältnisse in den Leidenschaften. Auch Crusius ist über eine numerische Beschreibung kaum hinausgekommen. Dagegen hat Wolff zuerst das Problem einer wirklichen Psychometrie aufgestellt. *„Theoremata haec ad psychometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est . . . . Haec non alio fine a me adducuntur quam ut intelligatur, dari etiam mentis humanae cognitionem mathematicam, atque hinc psychometriam esse possibilem, atque appareat, animam quoque in iis, quae ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi, veritatibus mathematicis h. e. arithmeticis et geometricis in mente humana non minus quam in mundo materiali permixtis".*[1]) Gegen diese Aufstellungen wendet mehrfach sich Ploucquet, denn der Begriff der Zahl sei auf keine intensive Grösse anwendbar; ebenso Eberhard, denn „in der Vergleichung der Empfindungen unter einander würde die messende Einheit eine unbemerkbare Vorstellung sein müssen, die eben dadurch zu diesem Gebrauch untüchtig sein wird, weil sie unbemerkbar ist". (Allg. Theorie 1786, S. 66.)

Der Begriff der *„mathesis intensorum"* taucht in dem Briefwechsel zwischen Abbt und Mendelssohn auf und findet sich mit starker Abbiegung in Lamberts Wunsch nach einer Agathometrie wieder (S. 328). Einen Beitrag zu dieser Methode liefert David Bernoullis bekanntes Gesetz, das sich in den Schriften der Petersburger Akademie der Wissenschaften (V, 175) findet, sowie Lessings auffällige arithme-

---

[1]) *Ps. emp.*, § 522, *nota;* später (§ 616) wird die Psychometrie noch einmal mit dem Beisatz erwähnt: *in qua ea, quae animae insunt, ad mensuram revocantur.*

tische Exemplifikation, die das Umschlagen der Unlust in Lust erklären soll. Aber während es sich bei Bernoulli um eine streng sachlich zu nehmende Erläuterung, bei Lessing um einen bizarren Einfall handelt, hat Mérian in wirklich prophetischer Weise zur Messbarkeit seelischer Vorgänge Stellung genommen. Möglich, dass er die Anregung zu der von ihm erträumten Psychometrie, dem *„chef d'oeuvre de l'esprit humain" (Mém. de l'Acad.* 1760, S. 341), von Ramsay erhalten hatte, der im Jahre 1736 Anmerkungen zu Shaftesburys *Characteristics* unter dem Titel *„Psychomètre ou Réflexions sur les différents caractères de l'esprit"* veröffentlicht hatte. Jedenfalls kam es auch bei ihm noch nicht zu Versuchen, die uns in einer Psychometrie unentbehrlich scheinen. Von Versuchen in unserm Sinne berichtete zuerst, wie wir schon wissen, Tetens. Die sehr wichtige Stelle in den „Philosophischen Versuchen", wo Tetens von der schnell im Kreis gedrehten und als glühender Kreis erscheinenden brennenden Kohle spricht, steht I, 32/3 und lautet: „Diese und andere gemeine Erfahrungen lehren uns, dass der Eindruck, den man von einem gesehenen Gegenstande erlangt hat, ein gewisses Zeitmoment ohne Einwirkung der äusseren Ursachen in uns fortdauert. Man kann sogar die Länge dieser Dauer in den Nachempfindungen bestimmen. Wenn man solche nimmt, die am geschwindesten wieder vergehen, aber auch stark genug gewesen sind, um gewahrgenommen zu werden, so ist die kleinste Dauer in den Gesichtsempfindungen 6 bis 7 Terzen, bei den Nachempfindungen des Gehörs nur 5 Terzen und noch kürzer bei den Nachempfindungen des Gefühls." Dazu die Anmerkung: „Die Gefühlseindrücke dauern kaum halb so lange als die Eindrücke auf das Gehör, wie ich aus einigen Versuchen weiss, die ich hierüber angestellt habe, deren weitere Anzeige hier aber nicht hergehört." Neun Jahre später hat dann Abel solche Zeitmessungen weiter ausgeführt, aber leider nur theoretisch. In seinem Buch „Quellen der menschlichen Vorstellungen" (1786) analysiert er (S. 134) wie folgt: „Insbesondere kann man in dem Actus unterscheiden die Zeit, in der die sinnliche Einwirkung anfängt, sich vermehrt, ihr Höchstes erreicht und diejenige, in der sie schwächer wird oder in der sie schon ganz aufgehört hat, und nach einem anderen Gesichtspunkt die Zeit, in der wir noch gezwungen die Wirkung auffassen und diejenige, in der wir nach Willkür und mit Selbstthätigkeit uns weiter auf sie anstrengen, oder wieder nach einer andern die Zeit, in der wir den Eindruck selbst wahrnehmen und diejenige, in der wir sie auf irgend eine Art bearbeiten."

Es wird kaum gelingen, aus dem Knäuel dieser Thatsachen die Fäden eines geschichtlichen Zusammenhanges unversehrt herauszulösen. Es ist eben bei vereinzelten Anregungen geblieben und jeder Fortschritt durch Kants im Grunde ablehnende Stellung so lange unterdrückt worden, bis Herbart und seine Schule sich der „mathematischen

Psychologie“ wieder annahmen. Nur behaupte man nicht, die Zeit vor Herbart habe keine Ahnung von solchen Dingen gehabt.

Das letzte hier zu erwähnende Verfahren der Psychologie ist uns bereits entgegengetreten in der damals so oft aufgestellten Hypothese von dem immerwährenden Fortschreiten aller Geschöpfe zu höheren Stufen der Vollkommenheit. Es ist das entwickelungsgeschichtliche Verfahren, wonach frühere Seelendispositionen als Bedingungen für die Entstehung der nachfolgenden erscheinen.

Einer der üblichen Vorwürfe gegen die Denkweise des 18. Jahrhunderts besteht in der Behauptung, sie habe dem Begriff der Entwickelung kein Verständnis entgegengebracht. Das ist richtig, insofern die Herrschaft der natürlichen Systeme eine ausreichende Vorstellung von der Entfaltung der Menschheit nicht aufkommen liess, unrichtig, weil ja gerade der Zentralgedanke des Jahrhunderts in der Idee wachsender Aufklärung besteht, Leibnizens Welterklärung auf der Entwickelung der Monaden, Lessings Geschichtsauffassung auf der Entwickelung der Menschheit beruht. Der Durchgangspunkt von der einen Auffassung zur anderen liegt in der Einsicht, dass der Einzelmensch fortschreite, und in der mächtigen Wirkung, welche die auf den gleichen Ton gestimmte Dichtkunst ausübte. In Herder vollzog sich dieser Umschwung am deutlichsten. Herder besass nicht nur die feinste Empfindung für das Geschichtliche und Nationale, sondern auch einen von Vico vorbereiteten und in Spencer vollendeten Universalismus, der ihn befähigte, die Entwickelung aller Wissenschaften und der Menschheit als einen Teil der Weltentwickelung zu betrachten. Das Werden der Seele erschien als Bruchstück eines gewaltigen, von Notwendigkeit beherrschten Natur- und Kulturprozesses; der Einzelne, die Gesellschaft und die Natur verschmolzen zu einem in Vorwärtsbewegung begriffenen Ganzen. Einen ähnlichen Begriff von der Geschichte der Menschheit[1]) vertraten Iselin und Irwing. Ja, sogar der grosse

[1]) Ein Anonymus definiert Geschichte der Menschheit folgendermassen: „Sie ist die Aufzählung und Zusammenordnung aller derer Begebenheiten, die der Charakter des Menschen und alles das, was ihn über seine Nebengeschöpfe erhebt, erlitten haben; des ganzen fortschreitenden oder zurückgehenden Laufes seiner Bildung, der

Mystiker Emanuel Swedenborg zeigte sich von Herder beeinflusst. Swedenborgs ganze Naturphilosophie und Psychologie ist vom Entwickelungsgedanken beherrscht. Die Seele als *finite perfectissimum* steht am Ende einer unübersehbaren Reihe als Mittelglied zwischen Natur und Gott. Sie ist aber ausserdem, als Mikrokosmus, eine Wiederholung makrokosmischen Stufenreiches und enthält in dem Aufsteigen von eingeborenen Ideen und Empfindungen zur Verstandesthätigkeit eine nachbildende Entwickelung. Die Psychologie beruht auf solchen Reihen, die in der Seele sich entfalten, getrieben von jener substantialen Kraft, durch die die Seele sich auch den Leib geschaffen hat. Ganz wie Herder, so lehrt also auch Swedenborg eine Folge aufeinandergebauter, im Menschen gipfelnder Naturreiche, eine Reihe der Körperorgane, die mit den Eingeweiden beginnen und im Gehirn enden, und schliesslich die aufsteigende Ordnung der Seelenfunktionen. Hinzu tritt der Gedanke, dass es im Mikrokosmus sich verhalten müsse wie im Makrokosmus, ein Gedanke, dessen Ursprung und dessen Ergebnisse in der spekulativen Entwickelungspsychologie uns im zweiten Bande ausführlicher beschäftigen werden.

In die Nähe der Biologie einerseits, an die Grenze der Ethik andererseits rückt die genetische Methode in Tetens' philosophischem Versuch „Von der Perfektibilität der Seelennatur und ihrer Entwickelung überhaupt." „Die Entstehung neuer organischer Formen setzt eine Entwickelung schon vorhandener Formen voraus und geschieht durch die Vereinigung derselben. Diese Epigenesis durch Evolution scheint die allgemeine Entstehungsart organischer Wesen zu sein." (II, XVIII.) Es sei nun erlaubt, dies Ergebnis unmittelbar auf das Gehirn und mittelbar auf die Seele zu übertragen. Der Keim des menschlichen Seelenwesens kann ähnlich wie der Körper entstehen, und die Ausbildung der Seelennatur kann auch in einer Epigenesis durch Evolution gefunden werden. — Die Fortsetzung dieser Betrachtung wendet sich ins Anthropologische. Es handelt sich um Rassen und Stände, Kulturstufen und Erziehung. Der leitende Gedanke ist der, dass die Vollkommenheit der menschlichen Natur von der Vollkommenheit

---

Verdunkelung oder Aufklärung seines Verstandes, der Stärkung oder Verschwächung seines Körpers." Mag. für die Naturgeschichte des Menschen. Herausgegeben von C. Grosse. 1791. III, 2 S. 2.

der Seele, von der Grösse der inneren Selbstthätigkeit abhängt, und dass die äusseren Umstände lediglich einen relativen Wert als Mittel haben. Nach kürzeren Ausführungen kehrt Tetens zur Psychologie zurück und konstatiert eine obere Grenze für die Entwickelung der Seelenvermögen: die Sinne, die Vorstellungskraft und der Verstand kommen in Hinsicht ihrer inneren absoluten Grösse zu einer äussersten Stufe, wo die weitere Entwickelung aufhört. Der Korrelatbegriff hiezu ist die „Wiederabnahme" der Seelenvermögen, nicht etwa eine „Wiedereinwickelung". Die Abnahme kann aus dem Nichtgebrauch oder aus der Ermüdung der Kräfte entspringen; im Alter entsteht sie aus der erschwerten „Reproduzibilität" der Vorstellungen. — Den Abschluss des ganzen Werkes bilden zwei Abschnitte von der fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Geschlechtes und ihrer Beziehung zur Glückseligkeit. Die Vervollkommnung kann bloss durch die Verbesserung der äusseren Mittel erfolgen; innere Vollkommenheit und äussere Ursachen zusammen gewähren dem Menschen Glückseligkeit und machen ihn dafür empfänglicher.

Innerhalb der Schulpsychologie hat bereits Leibniz ein genetisches Verfahren eingeschlagen, indem er eine kosmologische Stufenordnung perzipierender Substanzen und einen durch die unbewussten Vorstellungen getragenen Zusammenhang in der Einzelseele lehrte. Auch Wolff ahnte ein Werden der Seelenerscheinungen, das Entstehen der Triebe aus Gefühlen und dieser aus Vorstellungen: *singulas facultates eo ordine explicavimus, quo in modificationibus animae sese exserunt. (Ps. emp. praef. extr.)* Gegner der scharfen Klassifikationen, wie Dalham, behandelten gleichfalls die Psychologie entwickelungsgeschichtlich, und ihnen gesellten sich die Pädagogen zu, die es ja mit dem werdenden Individuum zu thun haben und die uns noch ausführlich beschäftigen werden. Aber erst in der Tierpsychologie hat sich die entwickelungsgeschichtlich-vergleichende Methode zu ihren höchsten Leistungen emporgeschwungen.

b) Die Seele der Tiere.

Dass die Tierpsychologie im 18. Jahrhundert zur Blüte gelangt ist, lag an mehreren Umständen. Lange Zeit hindurch hatte die Autorität der klassischen Philosophen jede selbständige Beobachtung erstickt. Dann hatten religiöse Gewissensfragen die

Unbefangenheit der Zoologen und Psychologen getrübt. Endlich spielten Erwägungen über Nutzen und Schädlichkeit der Tiere in die theoretische Untersuchung hinein. Erst nachdem alle diese Trübungen verschwunden oder wenigstens gemildert waren, konnte eine wissenschaftliche Tierpsychologie entstehen.

Der erste Gedankenkreis, der in der Tierpsychologie zu erkennen ist, lässt sich bezeichnen als die Frage nach der Stellung der Tiere im Universum. Zur Beantwortung diente im 18. Jahrhundert, also vor Cuviers meines Erachtens in der Hauptsache geglückten Widerlegung, die Hypothese einer einfachen Stufenleiter, die mit Leibnizischen Gedanken leicht zu vereinigen war. Es bestehe, so meinte man, eine natürliche Ordnung des Aufsteigens von niederen, einfacheren zu immer vollkommneren Organismen; und diese Ordnung sei nicht eine bildliche Vergleichung, sondern ein wirklicher entwickelungsgeschichtlicher Vorgang. Dass erworbene Fähigkeiten sich vererben und daher auch die Tiere vollkommener werden können, suchte Ch. Georges Leroy in seinen berühmten *Lettres sur les animaux* 1768 zu beweisen.

Die zweite Problemengruppe hatte ihren Mittelpunkt in der Frage nach der Vernunft der Tiere. Drei Antworten lassen sich unterscheiden; die einen sprechen den Tieren volle, menschenähnliche, ja übermenschliche Intelligenz zu, die andern legen ihnen eine blos sensitive Seele bei, die dritten erklären sie für Automaten. Die Führer der ersten Partei waren Montaigne und Hieronymus Rorarius. Des Rorarius Werk *„Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine“* (1550 geschrieben und 1648 veröffentlicht) pries die Klugheit und Tugend der Tiere dermassen, dass die Gegner hiergegen blos die unzweifelhafte Überlegenheit der Menschen geltend zu machen brauchten. — Descartes und seine Anhänger, zu denen in dieser Rücksicht auch Pierre Bayle und Buffon gehörten, sprachen den Tieren das Bewusstsein ab, das ein Privilegium der Menschen sei. Denn, so führte Bayle in seinem *Dictionnaire* 1695 aus, hätten die Tiere eine spirituale Seele, so wären sie auch unsterblich, hätten sie eine materiale, so dürfe man an der Unsterblichkeit der Menschen zweifeln. — Die vermittelnde Richtung lehrte, dass die Tiere Maschinen seien und dennoch „dächten“, d. h. dass sie nach Trieben und Instinkten handelten. So sprach Reimarus von „einer stets blind wirkenden, angeborenen, gleichförmigen und regelmässigen Kunstkraft“ der Tiere. Andere konstruierten sich,

durch Aristoteles und Leibniz verleitet, eine besondere Art von Seele, der diese oder jene höheren Fähigkeiten abgehen und die Unsterblichkeit nur in einem gewissen Sinne zukommen solle.[1]) Schliesslich fehlten auch die Skeptiker nicht, die mit Adam Bernd das Philosophieren über die Thierseele ablehnten, „da wir niemals in einem Tier gesteckt und auch nicht einmal mit mathematischer Gewissheit wissen, ob ein Tier eine blosse Maschine sei“ und da die Anerkennung des Empfindens und Fühlens auch zur Anerkennung der höchsten Fähigkeiten führe. (Abhandlung von Gott, 1742 S. 79 f.)

Von einzelnen Seelenfähigkeiten der Tiere sind die Vorstellungen und die Triebe am ausführlichsten behandelt worden. Innerhalb der Vorstellungssphäre glaubte die Tierpsychologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts folgende Differenzen zu bemerken: Die Vorstellungen der Tiere sind einfach, schwer zu berichtigen, völlig vom Bau der Sinneswerkzeuge abhängig, von kurzer Dauer, ohne systematischen Zusammenhang. Das Gedächtnis bleibt auf einer niedrigen Stufe, weil die Fähigkeiten fehlen, Vorstellungen durch äussere Zeichen zu fixieren und das Vergangene vom Gegenwärtigen zu unterscheiden. Die Dichtkraft (Imagination) ist nur dem Menschen eigen, ebenso die künstliche Begriffssprache. — Schon aus dieser Übersicht ist zu erkennen, dass auf dem Umwege über die Tierforschung nach Aufklärungen über das menschliche Seelenleben gestrebt wurde. Noch deutlicher wird das aus der Trieblehre. Die willkürliche Reizung der Triebe einerseits, die Beherrschung anderseits gelten allgemein als spezifisch menschlich, aber in den übrigen Punkten stimmen Tier und Mensch überein und das Tier zeigt den Sachverhalt erkennbarer. Ebenso wird in betreff der Gefühle, der Freiheit und der Glückseligkeit die nur gradweise Überlegenheit der Menschen durchschnittlich hervorgehoben.[2]) Von der Bildungskraft in der Welt führt im stätigen Übergang der Instinkt zu den menschlichen Seelenfähigkeiten.

---

[1]) Die Unklarheit dieses Standpunktes erhellt am besten aus Dalhams Ausführungen *(Psychologia* 1756 S. 105 ff.) und aus der Kritik eines französischen Gelehrten, die Unzer giebt (Kl. Schr. 1766 II, 103). Beliebt war die Einteilung der Tiere in „Belebte ohne Seelen“ und „Belebte mit Seelen“.

[2]) So auch Roose, Grundzüge der Lehre von der Lebenskraft, S. 177. Herder, XXII, 126.

Für eine möglichst hohe Bewertung der tierischen Seelenfähigkeiten sind Leroys schon erwähnte *Lettres sur les animaux* eingetreten. Leroy nähert das Tier sehr stark dem Menschen, muss aber zugestehen, dass in Sinnesleistungen, Bedürfnissen und Kenntnissen erhebliche Unterschiede vorhanden sind; zumal die Differenzen in den Sinnesempfindungen sind ihm deutlich: der Mensch ist feinerer Unterscheidungen fähig, die Empfindungen werden seiner Seele richtiger „mitgeteilt", es überwiegen die Wahrnehmungen der höheren Sinne. — Von deutschen Philosophen war G. F. Meier einer der ersten, der entschieden für die Vernünftigkeit der „Kreaturen" eintrat, doch teilte er die Tiere in drei Stufen ein: Tiere ohne Verstand, mit Verstand und mit dem ersten Grade der Vernunft. Dieser höchsten Stufe sind wir Menschen nur noch durch gewisse abstrakte Einsichten überlegen; aber selbst dieser Unterschied könnte im jenseitigen Leben verschwinden. Ähnlich lautet Sulzers (1758 gefälltes) Urteil über die Tierseelen: „Sie haben so viel Gleichförmigkeit mit den vernünftigen Seelen des Menschengeschlechts, dass ich nicht abgeneigt bin zu glauben, dass der ganze Unterschied zwischen diesen zwei Arten von Seelen bloss von der Organisation des Körpers herkomme. Ich möchte also wohl die Mutmassung wagen, dass die Tiere aus einem Zustand in den andern übergehen, dass sie in ihren künftigen Zuständen besser organisierte Körper haben und zuletzt zur Vernunft gelangen werden." (Schr. 1800, I, 283). Wie masslos zum Teil die Tierintelligenz überschätzt wurde, zeigt sehr schön ein Buch über Naturtrieb und Denkkraft der Tiere von Friedrich Ludwig Segnitz (1790). Mit Rücksicht auf die Bauten der Biber behauptet er, man müsse „notwendig annehmen, dass die innige Gemeinschaft und das wechselseitige Verständnis mit Hilfe einer uns unbekannten Zeichensprache, folglich dass auch eigener Verstand zu diesen Kunstwerken das seinige beitragen müsse." (S. 18.) Von den sprechenden Papageien meint er, dass „sie mit der Zeit bei fleissigem Unterrichte auch wohl freiwillige Zusammensetzungen dieser gelernten Worte erfinden würden" (45), und gegen Schluss der Brochure (74) heisst es sogar: „Allen Tieren der edelsten Art ist es eigen, einsam und allein zu stehen und von den niedrigen Arten derselben Klasse sehr auffallend sich zu unterscheiden." Von hier bis zu der hin- und wieder auftauchenden Theorie, die gefallenen Engel seien in den Tierkörpern als Seelen, ist kein weiter Sprung.[1])

Eine Überbewertung der tierischen Seele erfolgte damals und er-

---

[1]) Über die Seelen der Tiere oder Darstellung einer jesuitischen Spekulation von Christian Ludwig von Rebeur, 1791, S. 15 f. — Ein charakteristisches Beispiel für die empfindsame Tierliebe der Zeit ist ein Aufsatz in der Wochenschrift „Der Mensch" über die Schönheit der Tiere. Zum Schluss wird behauptet, „dass, wenn die Vorzüge des Menschen in der Schönheit bestehen, die Tiere an Würde weit über die Menschen erhaben sein müssen." (Stück 15 S. 128.)

folgt heute in den Kreisen der Materialisten, da diesen daran gelegen sein muss, jede Kluft zwischen Tier und Mensch zu überbrücken. So hatte Lamettrie gelehrt, dass die Tiere bildungsfähig genug wären, um sich der menschlichen Natur zu nähern; darauf antwortete Tralles, dass gewiss niemand dem Maschinenmenschen das Szepter in dem neu zu begründenden Affenstaat streitig machen werde; dass selbst in der besten Welt redende Tiere nicht existierten und jedenfalls keine Tiere die Geometrie verstünden. Nicht ganz so scharf, aber aus verwandten Gründen bekämpfte Irwing des Helvetius Meinung. Helvetius glaubte die Quelle der menschlichen Geistesfähigkeiten oder den Grund des Unterschiedes zwischen Menschen und Tieren darin vornehmlich zu finden, dass der Mensch mit Händen und an den Händen mit Fingern von besonders feinem Gefühl versehen ist. Es schien ihm natürlich, dass die Tiere zu solchen Vollkommenheiten ihrer Vorstellungen und zu der dadurch entstehenden Fertigkeit der Seele niemals gelangen könnten, weil sie zu jenen deutlichen Empfindungen des Fühlens nicht geschickt sind und sich solche auf keinerlei Weise erwerben können. Aber darin irrte sich Helvetius nach Irwings (und auch nach Gottscheds) Meinung ausserordentlich. Soll der Grund des Unterschiedes zwischen den Menschen und Tieren nicht in der Seele, sondern im Körper allein und in dessen Organisation liegen, so würde folgen, dass die Seelen der Menschen und der Tiere bei ihrer Geburt noch ganz einerlei wären und einerlei Fähigkeit haben müssten. (II, 24.) „Will man aber auch über diese Schwierigkeit weggehn, weil vielleicht die Gründe davon noch nicht genugsam erörtert sind, so frage ich weiter, warum zeigen oft Kinder noch eher als sie zum Gebrauch der Sprachorgane gelangt sind und reden können, unleugbare Spuren des Nachdenkens und der Überlegung so deutlich, als kein blosses Tier sie jemals bewiesen hat?“ (S. 25.) Nein, wir müssen uns mit dem Gedanken verschiedener Entwickelungsstufen befreunden. Es kann Geschöpfe geben, und es ist wahrscheinlich, dass es solche giebt, deren Seelenthätigkeit nur allein durch äussere Gefühle und die ihnen entsprechenden Vorstellungen gereizt und zur Wirksamkeit gebracht werden kann. Von dieser Art scheinen die geringeren Arten der Tiere zu sein. Es kann ferner Geschöpfe geben, deren Thätigkeit auch noch ausserdem durch andere Empfindungen und Ideen, insofern sie mit Gefühlen und Rührungen im Zusammenhange stehen, gereizt und wirksam gemacht werden kann. Zu dieser Gattung, die sehr viele Stufen haben kann, scheinen die vollkommeneren Tierarten zu gehören. Es kann aber auch Geschöpfe geben, deren Seelenthätigkeit noch ausserdem auch durch andre Ideen, die offenbar nicht zu den Gefühlen gehören, erregt werden kann. Zu dieser Gattung gehört unstreitig der Mensch. (S. 62 ff.)

Das einschlägige Buch von Hennings ist bereits (S. 259) erwähnt

worden. Ferner wissen wir, dass Unzer (S. 88), Rüdiger (S. 100), Crusius (S. 104) und Tiedemann (S. 182) den Tieren die Vernunft absprechen. Dalham (*Psychologia*, 1756, S. 111—114) gelangt zu dem Ergebnis: *bruta percipiunt; quaedam, non omnia bruta cognoscunt obiecta.* Joh. Friedrich Scholz bemerkt in Rücksicht auf Gefühl und Willen: „Ohnerachtet man gerne einräumt, dass sich bei den Tieren natürliche Triebe finden, so fühle ich doch in meiner Seelen einen sehr grossen Widerstand zuzugeben, dass die Tiere eben solche Triebe als die Menschen hätten." (Natürliche Triebe, 1755, S. 95.) Fast ebenso zurückhaltend urteilt Garve. In der Abhandlung über die Neigungen (S. 99 ff.) unterscheidet er menschliche Handlungen, welche als Mittel zu gewissen Zwecken dienen, und andere, die, wie Essen und Trinken, Selbstzweck sind: dass uns die Speisen nähren, ist der Zweck der Natur, aber nicht der unsrige. Diese Verkürzung unsrer Aussicht, diese Einschränkung der Vorhersehungskraft auf die Handlung selbst macht das Unterscheidende dessen aus, was man Instinkt oder Neigung im besondern Verstande nennt. Solche Instinkthandlungen vermögen die Kunstwerke der Tiere zu erklären, ohne dass man ihnen Verstand zuspricht. „Die letztere Art der Handlungen hat eine sehr merkliche Ähnlichkeit mit den Handlungen der Tiere; selbst in ihren künstlichsten Werken scheinen diese bei einer jeden Verrichtung nicht sowohl die Wirkung, die sie hervorbringen wird, als vielmehr die Verrichtung selbst zum Zweck zu haben. Eben daher kommt es, dass sie zu den Absichten, für die die Natur sie arbeiten lässt, immer gerade dieselben Mittel wählen." Diese Worte erinnern an das tierpsychologische Hauptwerk des Jahrhunderts.

Das Hauptwerk, an das man sofort denkt, wenn man von der Tierpsychologie des 18. Jahrhunderts hört, ist das umfangreiche, bereits besprochene Buch von Reimarus über die Kunsttriebe der Tiere. Der etwas altfränkische Titel geht auf eine von dem Verfasser anderwärts gegebene Einteilung zurück. Wenn die Psychologie von den unbestimmtesten und freiesten Naturkräften, dem freien Willen und der Vernunft (S. 419 ff.), zu immer bestimmteren hinuntersteigt, so trifft sie auf die tierischen Triebe, wo alles, was zu einer Handlung nötig ist, durch eingeflanzte Regeln determiniert ist. Reimarus unterscheidet in dieser Sphäre die mechanischen Triebe von den Vorstellungstrieben und willkürlichen Trieben. „Die Vorstellungstriebe gehen teils auf das Gegenwärtige, was einen Eindruck in die sinnlichen Werkzeuge macht, teils auf das Vergangene, welches die tierische

Einbildungskraft auf eine verworrene Weise unter das Gegenwärtige mischt. Die willkürlichen Triebe entspringen zwar alle aus der sinnlichen Lust oder Unlust, sind aber entweder bloss natürliche oder abartende Triebe. Die natürlich-willkürlichen Triebe unterscheide ich in den allgemeinen Trieb der Selbstliebe, und in besondere Triebe: die besonderen wiederum in Affekten- und Kunsttriebe." (Vorbericht S. 3/4.) Obgleich also die „Kunsttriebe" eine verhältnismässig kleine Abteilung bilden, zerfallen sie wiederum in zehn Klassen. (S. 141 ff.) Da haben wir Kunsttriebe, welche Mittel sind zu dem ersten Hauptbedürfnis einer „bequemen" Luft in dem rechten Elemente und in der rechten Gegend, worunter Winterschlaf, Südflug und ähnliche Phänomene abgehandelt werden. Ferner Kunsttriebe zur Erhaltung des Geschlechtes und Verpflegung der Brut, und schliesslich gesellschaftliche Triebe.

Es ist erfreulich anzusehen, mit welcher Bedachtsamkeit unser Autor an seine schwierige Aufgabe geht. Er prüft zunächst die Unvollkommenheit des Materials und beschliesst, die Geschichten zahmer und gefangener Tiere wegen der in sie sich mischenden fremdartigen Elemente ganz ausser Acht zu lassen, aber er erklärt zugleich, der Analogie aus der menschlichen Erfahrung nicht entbehren zu können. Alle die berichteten Wunderdinge von der Intelligenz und dem Gemüt der Tiere sind bloss deshalb möglich, „weil ihre Naturkräfte des Leibes und der Seelen . . . . an und für sich oder wesentlich betrachtet, sowohl was den Gegenstand als die Art ihrer Wirksamkeit betrifft, genauer determiniert sind als der Menschen ihre." (S. 405.) . . . „Hiergegen habe ich aus den undeterminierten, aber höheren Gemütskräften der Menschen dargethan, dass wir eben durch den Mangel angeborener Geschicklichkeiten getrieben und anderseits durch eine edlere Empfindung gereizt werden sollen, uns Künste, Wissenschaften und Tugend zu erwerben und stets zu einem höheren Grade der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu steigen."

Das Buch erregte allgemeines und verdientes Aufsehen. Die bekannte Rezension in den Litteraturbriefen veranlasste Reimarus in der zweiten Auflage zu einem „Anhang von der verschiedenen Determination der Naturkräfte und ihren mancherlei Stufen", und in der dritten Auflage fügte der Sohn, der Hamburger Arzt, eine Anzahl wertvoller Anmerkungen bei. Den wesentlichen Inhalt und einige Schwächen der Beweisführung bei

Reimarus hat Treviranus (in seiner „Biologie“ 1818) gut herausgestellt. Es giebt, so sagt er, zweckvolle, aber bewusstlose Handlungen; diese sogenannten Instinkthandlungen beziehen sich entweder auf das Individuum oder auf die Gattung — in dieser Einteilung und jener Definition sei alles enthalten, was Reimarus so umständlich auseinandersetze. (V, 429 f.) Auch die Annahme mehrerer Seelen, die von einer Hauptseele im Kopf regiert werden, sei zu verwerfen, und der reine Instinkt gewiss nur eine Nerventhätigkeit. „Die Meinung, zu deren Annahme Reimarus gezwungen war, weil er die instinktartigen Handlungen überhaupt für Wirkungen geistiger Kräfte hielt, hemmt alle weiteren Forschungen.“ (V, 441.)

Immerhin war mit Reimarus der Höhepunkt der damaligen Tierpsychologie erreicht. Kant sagt gelegentlich, dass die Tiere ein Urteilsvermögen nicht besässen (Hartenstein I, 72) und erklärt an anderer Stelle (X, 34) den Instinkt für ein Gefühl des Bedürfnisses, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat — damit ist jedoch die Frage für ihn erledigt. Kein Wunder, denn er hat sich durch seine Vorliebe für die Seelenvermögen, durch die ein kausales Verständnis erschwerenden Abgrenzungen den gangbarsten Weg verlegt.

2. Die Prinzipien.

a) Die Vermögentheorie.

Die rastlose Lebendigkeit und Spontaneität des Seelischen veranlasste die Psychologie des 18. Jahrhunderts, das Bewusstsein als eine Energie oder Fähigkeit oder als ein Vermögen im allgemeinsten Wortsinne aufzufassen. Die Thatsachen des Seelenlebens entstehen offenbar aus irgend einer Kraft. Jeder, der da nachdenkt, oder dessen Gefühl erregt ist, oder der zu einer Handlung innerlich sich vorbereitet, empfindet die Wirkungen dieser Kraft. Diese Grundthatsache unseres Erlebens bestimmte die deutschen Psychologen zu einer energetischen Theorie des Bewusstseins, die etwa in der Mitte steht zwischen der spekulativen Lehre vom schöpferischen Ich und der heutigen Rückführung auf unlebendige Inhalte.

Als die ursprüngliche Energie der Seele bezeichnete Leibnizens System die vorstellende Kraft: wie im Stoff stets Bewegung, so ist in der Monade stets Perzeption vorhanden, auch wenn die Monade nichts davon weiss. In der *vis repraesentativa* wurzeln die anscheinend heterogensten seelischen Eigenschaften. Dieser ihr tief liegender Zusammenhang beruht — ausser auf der Annahme, dass die Seele immerfort thätig sei — auf der Lehre von den *petites perceptions*. Hiernach kann man sich denken, dass Übergangsgebilde unerfahrbarer Art von einem seelischen Zustand zum andern, z. B. von der Thätigkeit des Fühlens zur Thätigkeit des Wollens hinüberführen. Und zwar geschieht dies durch innere, in der Natur der Seele enthaltene Notwendigkeit, nicht durch äusseren Anlass. Wie aus der Grundeigenschaft einer geometrischen Figur die andern Eigenschaften ohne Einfluss von aussen sich entwickeln lassen, so lassen sich aus der Vorstellungskraft alle psychischen Eigenschaften ableiten. Aber diese wie jene Eigenschaften sind immer vorhanden: dem Kreis

fehlt in keinem Augenblick irgend eins seiner Vermögen und ebenso wenig der Seele. — Die Schulphilosophen schlossen sich mehr oder minder eng diesem Leitgedanken an und thaten sich viel darauf zu gute, dass sie durch Zurückführung aller Seelenfunktionen auf dasselbe Prinzip, die Vorstellungskraft, die Psychologie in einen grossen philosophischen Zusammenhang eingebettet und aus einer Summe ungeordneter Erfahrungen zu einem wissenschaftlichen System gemacht hätten.[1]) Doch fehlte es nicht an Gegnern. Die einen nahmen Anstoss an dem im Begriff Vorstellungskraft enthaltenen Teilbegriff der Kraft; „die Leute wissen selbst kaum, was sie mit dem Worte Kraft andeuten wollen", heisst es 1742, und mehr als fünfzig Jahre später: „wir wissen garnicht, was Kraft, Thätigkeit und Bewegung ist."[2]) Die anderen richteten ihren Angriff auf die Wahl dieser besonderen Kraft. Die *repraesentatio,* so meinte Tetens (I, 692 f.), ist Wiederholung eines vorangegangenen Eindruckes; wie soll aus ihr, die doch schon eine thätige Kraft voraussetzt, der Wille deduziert werden können? Eine Handlung kann doch nicht die sekundäre Folge ihrer eigenen Wirksamkeit sein! — In der bereits (S. 205) wiedergegebenen Darstellung Schwabs wurde gezeigt, dass das Fühlen an sich und das Wollen an sich auf ein Vorstellen nicht reduzierbar sind. Zu der gleichen Schwierigkeit bemerkte dann Heydenreich (in Cäsars Denkwürdigkeiten 1787, V, 157): „Vielen scheint dies zwar gelungen zu sein, allein bloss aus der Ursache, weil sie die Seelenmodifikation selbst erstens bald mit den Vorstellungen vermengten, die sie entweder erregten oder nur begleiteten, zweitens bald mit der Vorstellung von der Modifikation verwechselten, die der Seele übrig blieb, da sie schon vergangen war." Die Erinnerungsvorstellung einer früher gefühlten Abneigung ist doch nimmermehr diese Abneigung selbst (oder eine getreue Wiederholung von ihr). Die schärfste Zuspitzung dieses kritischen Gedankens gab zwei Jahre später Reinhold in seinem Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, indem er die Frage aufwarf: ist „der Gegenstand einer Vorstellung darum eine Vorstellung?" (S. 330.)

Selbst hierbei beruhigte sich der Skeptizismus nicht, sondern

---

[1]) Campe im Deutschen Museum 1780 S. 196/7: Eberhard, Allg. Theorie 1786 (1776) S. 29.

[2]) Bernd, Abhandlung von Gott 1742 S. 75; J. G. Steeb, Über den Menschen 1796 II, 820.

zweifelte schliesslich auch daran, ob wir wissen, was überhaupt Vorstellen sei. Es war sehr bequem, jeder Definition auszuweichen und auf die innere Erfahrung zu verweisen, wie es noch Hoffbauer that. (Naturlehre der Seele 1796 S. 21.) Aber selbst hiervon abgesehen, zeigte sich, dass losgelöst vom System der Monadologie die Vorstellungskraft aus sich selbst den Unterschied ihrer nächsten zwei Modifikationen, des Wahrnehmens und des Denkens, nicht entstehen lassen kann. Nach Wolff ist der thatsächliche Inhalt unserer Wahrnehmungen abhängig von der „Stellung des Körpers im Weltall". Daran ist wohl richtig, dass der Leib gewisse örtliche und zeitliche Beziehungen zur Aussenwelt liefert, die den thatsächlichen, augenblicklichen Inhalt der Wahrnehmungen wesentlich mitbestimmen. Aber zugleich wird doch ein nicht-psychologisches und (nach Preisgabe der Monadologie) heterogenes Erklärungsmittel eingeführt, so dass von einer restlosen Ableitung des Wahrnehmens aus der Vorstellungskraft nicht mehr die Rede sein kann. Die Schwierigkeit fällt weg, wenn man mit französischen und englischen Sensualisten von den Empfindungen ausgeht, als in welchen die Beziehung zum Objekt mitenthalten ist und aus denen durch Reproduktion und Assoziation alles weitere entstehen kann.

Ein anderes Vermögen als das Vorstellen — etwa das Wollen — ausdrücklich an die Spitze zu setzen, ist ausser Thomasius und seinen Anhängern keinem Philosophen unserer Epoche beigefallen, obwohl einige Untersuchungen auf den Selbsterhaltungstrieb als auf ein Letztes hinwiesen; die Macht der Schulphilosophie war zu gewaltig, als dass ein solcher neuer Gedanke zum Prinzip hätte erhoben werden können. Aber unterstützt durch das Hauptwort im Begriffe *vis repraesentativa* entwickelt sich wenigstens spurenweise der Gedanke: ob nicht das blosse Vermögen lebendiger Thätigkeit den Urquell psychischen Seins bilde. Tetens (I, 735 f.) tadelt den Wahn, es könne die Gesamtheit der seelischen Prozesse aus einer Rezeptivität abgeleitet werden; die Einheit einer Urkraft, die er für unbestimmbar erklärt, ist zweifellos als eine Aktivität des Geistes anzusetzen.[1]) Was damals ein

[1]) Im letzten Abschnitt des ersten Bandes erscheint das Problem im Zusammenhang mit dem „Charakter der Menschheit". Wenn nämlich der Charakter der Menschheit in der Perfektibilität liegt, so kann sowohl das Vermögen der Reflexion als auch das der inneren Selbstthätigkeit als psychische Gemeinkraft angenommen werden. Auf eine Entscheidung drängt Tetens nicht, weil es ihm nur darauf ankommt, Probleme aufzudecken und von allen Seiten zu beleuchten.

deutliches Erfassen der späterhin so gesteigerten Schöpferkraft des Geistes hindert, ist das bloss Problematische im Vermögensbegriff. Das Vermögen als eine Möglichkeit kann eben aus sich selbst heraus keine selbständige Seelenleistung, selbst die des Vorstellens nicht, begreiflich machen. Wir wissen bereits, dass Wolff zwar unwillkürlich die Vermögen hier und da (z. B. *Ps. rat.* § 245) zu *mutationes actuales* umwandelt, in der Hauptsache jedoch sie als *nudae agendi possibilitates* (§ 81) auffasst. So erhält die Theorie in ihrer Mitte einen Bruch. Ein anonymer Aufsatz in Eberhards Philosophischem Archiv (1792 I, 123) deckt ihn schonungslos auf: „Vorstellungsvermögen! Das ist Möglichkeit von Vorstellungen. Dieses soll nun Vorstellungen wirken. Allein wirken kann nur das Wirkliche, nicht das bloss Mögliche; das Vorstellungsvermögen kann also keine Vorstellungen wirken.“ Um diesem Bedenken zu entgehen, haben Popularpsychologen den Begriff zersplittert z. B. in Kraft, Fähigkeit, Möglichkeit, Vermögen, Regung, Fertigkeit, jedoch ohne nachhaltigen Erfolg.

Unserm heutigen Standpunkt am nächsten steht eine gegen Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildete Theorie. Danach ist die seelische „Generalkraft“ — sei es nun das Vorstellen oder ein Thätigsein — nichts andres als ein Gattungsbegriff, zu dem wir die mehreren Grundkräfte, auf die die Erfahrung leitet, theoretisch zusammenfassen. So Schmid. (Psych. 1791 S. 160 ff.) Grundkraft nennt er ein inneres Prinzip der Möglichkeit oder Wirklichkeit gewisser Erscheinungen, die im Grunde identisch sind und nur durch zufällige, in etwas ausser der Seelensubstanz gegründete Nebenbestimmungen sich als verschieden zeigen und eben darum verschiedenen Vermögen zugeschrieben werden. Die Grundkräfte werden gefunden, indem man das Mannigfaltige der inneren Erfahrung zergliedert, dasjenige, was von äusseren Bedingungen oder Gegenständen abhangt, absondert, was aber als eigene Wirkungsart (Art zu empfangen oder zu handeln) des Gemüts übrig bleibt, auf ein inneres Prinzip eigenartiger Erscheinungen bezieht. Auf die individuellen Differenzen braucht dabei nicht zurückgegangen zu werden; sofern dies doch geschieht (sagt Maimon im Magazin für Erfahrungsseelenkunde 1792 IX, 3 S. 23), ist die sogenannte Erklärung aus den individuellen Unterschieden der körperlichen Organisation keine wirkliche Erklärung; denn das heisst bloss: „man macht die letzteren zur Bedingung der ersteren, nicht aber man erklärt diese durch jene.“ — Um

auf den Hauptpunkt zurückzukommen; es giebt — so wird seit Crusius (S. 105) von manchen Psychologen gelehrt — mehrere Grundkräfte oder Vermögen, aus denen scharf von einander gesonderte Thatsachen des Seelenlebens hervorgehen. Diese Lehre von mehreren Seelenvermögen hat also den tieferen Sinn, auszusprechen, dass in der Struktur der Seele Bethätigungsrichtungen ein für alle Mal angelegt sind. Es sind keine inhaltlich bestimmten Momente gemeint, sondern Grundzüge der Verfassung des Bewusstseins, die mit ihren Gesetzen unveränderlich gegeben sein sollen. Die Autonomie des Geistes erweist sich in ihnen. So begreiflich dieser Erklärungsversuch ist, so leidet er doch unter dem erwähnten unklaren Schwanken zwischen der Definition dieser Kräfte als Möglichkeiten und ihrer Definition als Wirklichkeiten. Dazu kommt, dass in der Ausführung nicht eigentlich die Thatsachen der inneren Erfahrung, sondern die ihnen untergeschobenen Vermögen klassifiziert werden und das Fliessende und Veränderliche des seelischen Lebens nicht genügend berücksichtigt wird.

Die Art und Anzahl der Vermögen ergiebt sich aus drei Gesichtspunkten, die zwar nirgends klar angegeben, aber unzweifelhaft vorhanden sind. Der erste und hauptsächliche liegt in der Verschiedenheit der Bewusstseinsinhalte: so viel sachlich unterscheidbare seelische Vorgänge, so viele Seelenvermögen. Unsre Seele zeigt diese und jene Fähigkeiten als Wirkungen ihres Wesens; Wirkungen müssen Ursachen haben; da nun die Wirkungen von ungleicher Beschaffenheit sind, so müssen es auch die Ursachen sein d. h. die Seele besitzt verschiedene Kräfte. Diese Vermögen wären an sich unendlicher Ausdehnung fähig, aber sie werden durch die Beschränktheit des Leibes in Grenzen gehalten. Der zweite Einteilungsgrund ist ein anatomisch-physiologischer: den verschiedenen körperlichen Systemen, namentlich den zwei Muskelarten und den fünf Sinnesorganen entsprechen seelische Grundkräfte; dabei wird das Wollen mit den sogenannten willkürlichen Muskeln, das Fühlen mit der Haut und den inneren Organen in Verbindung gesetzt. Wie weit die Psychologen hierbei in der Gliederung gingen, das hing davon ab, ob sie mit der älteren Physiologie an Sekretions-Assimilations-Reproduktions-Zeugungskräfte glaubten, oder mit Haller nur Sensibilität und Irritabilität, oder mit Stahl[1]) lediglich eine Seelen-

[1]) An dieser Stelle muss ein Missverständnis der Stahlschen Lehre zurück-

kraft anerkannten. Drittens und am schlechtesten werden verschiedene Formen der Seelenthätigkeit nach den Objekten eingeteilt, auf die sie sich bezieht. So wird innerhalb der Vorstellungsthätigkeit eine besondere Abteilung für Vorstellungen gemacht, deren Gegenstände augenblicklich da sind, ohne jedoch auf die Sinne zu wirken, oder für Gegenstände, die einander ähnlich sind u. s. f. Und indem man nun jeder solchen Form eine Spezialkraft unterlegt, schafft man ein Vermögen für die Vorstellung vergangener Dinge (Erinnerung), ein anderes für die Vorstellung zukünftiger Dinge (Voraussehung), eine Fähigkeit, die Verschiedenheiten der Dinge wahrzunehmen, eine andere, ihre Ähnlichkeiten zu erkennen — und was dergleichen schöne Dinge mehr sind. Hier schiesst der Vermögenunfug üppig ins Kraut.

Auf die eben erwähnte Abhängigkeit von Objekten und Reizen bezieht sich wohl die folgende Auseinandersetzung bei Tetens, die lehrreich genug ist, um hierher gesetzt zu werden, obgleich sie *cum grano salis* zu verstehen ist. Tetens (II, 434 ff.) geht nämlich aus von dem damals geläufigsten Gegensatz in der Biologie. Man müsse vor allem fragen: „ob . . die Ausbildung der Vermögen eine Evolution schon vorhandener Naturanlagen oder eine Epigenesis sei, die neue Vermögen hervorbringt, wozu vorher nicht mehr als die Empfänglichkeit sie annehmen zu können vorhanden war. Die deutschen Philosophen sind fast alle Epigenesisten bei der Seele, wie die deutschen Physiologen Evolutionisten bei dem Körper sind. Hutcheson, Reid, Beattie, Oswald, am meisten aber Home legen viele angeborene Grundgefühle dem Menschen bei. Ausser dem Gefühl des Schönen und des Hässlichen, des Rechten und des Unrechten, des Lobenswürdigen und des Tadelhaften findet Oswald noch ein Gefühl vom Dasein Gottes in ihm. Man kann diejenigen, die solche bestimmte Gefühle annehmen, als Verteidiger der physiologischen Evolution ansehen. Denn nach ihrer Vorstellung müssen die Anlagen zu den verschiedenen Arten der Empfindsamkeit oder der Thätigkeit von Natur, ihren Anfängen nach im Kleinen, in der Seele schon neben einander enthalten sein, wie nach der Idee des Herrn Bonnets in dem befruchteten Ei und in dem keimenden

---

gewiesen werden. Ebenso wenig wie irgend ein Materialist damals behauptet hat, dass alle seelischen Vorgänge, ohne jede Ausnahme, durch körperliche Prozesse verursacht werden, ebenso wenig lehrte Stahl, dass alle Veränderungen im Leibe aus der Seele stammen. Denn von sehr vielen ist ja ersichtlich, dass sie durch äussere Einflüsse verursacht sind. Vielmehr nur die spezifischen Lebensäusserungen des Organismus, die nach dem Tode fortfallen, werden auf das ἔμψυχον zurückgeführt.

Samen die Kanäle und Gefässe des ganzen Körpers, ihrer Form und den Anlagen nach gehölet sind. Und wie nach eben diesem Evolutionssystem die Ausbildung des Körpers nichts anderes ist, als eine Vergrösserung in der Länge, Breite und Dicke, eine Ausdehnung und Vermehrung der Masse, ohne dass neue Formen hinzukommen, wovon nicht die Grundzüge vorher da sind, so sind es auch nach jenen Begriffen die Arten der Thätigkeit, die Gefühle, und die dazu gehörigen Vermögen in der Seele. Es ist eine Folge aus diesem System, dass, wenn die Geschichte des Menschen uns lehret, es mangele einigen Individuen an besondern sinnlichen und moralischen Gefühlen, welche doch bei andern sind, wie sie es von ganzen Völkern lehret und bei unseren Kindern uns täglich beobachten lässt, die Ursache davon diese sei, dass die natürlichen schwachen Anlagen unentwickelt geblieben, durch Hindernisse zurückgehalten, oder durch die stärkeren Gefühle anderer Bedürfnisse unterdrückt worden sind."

Von dem oben erwähnten „Vermögenunfug" haben wir schon Proben erhalten (z. B. S. 203) und werden noch weitere kennen lernen. Hier erwähne ich nur zwei Versuche, die von dem üblichen Schema abweichen. Die scheinbar originelle Einteilung in Fischers „Abriss eines neuen Systems über die menschliche Natur" (1791 S. 23 ff.) ist in der Hauptsache nur terminologisch von der gebräuchlichen verschieden; die Wahrnehmung heisst „Schilderung" u. dgl. m. In K. Weillers Werk „Ueber die gegenwärtige und künftige Menschheit", 1799, handelt es sich um die Veredelung der Menschen. Weiller glaubt, Gefühlsvermögen und sinnliches Begehrungsvermögen seien keiner Entwickelung fähig, der Wille aber hange von der Erkenntnis ab, also komme es auf die Pflege der Erkenntnis an. Die Grundbestandteile des Erkenntnisvermögens seien Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Dazu treten die abgeleiteten Bestandteile: Gedächtnis, Einbildungskraft, Urteilskraft. Hiermit stimmt überein die zunächst auffallende (auf S. 90/1 gegebene) Einteilung der Seelenkräfte in die hervorbringenden (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft), die sammelnden (Gedächtnis mit seinen Unterarten), die verändernden (Einbildungskraft u. dgl.), die benutzenden (Urteilskraft u. dgl.). — Wichtiger, als alle solche Abweichungen zu notieren, erscheint ein Hinweis darauf, wie die Folgezeit sich zur Vermögentheorie gestellt hat. Und zwar ist hier an erster Stelle G. E. Schulzes Kritik zu erwähnen, die den Uebergang von dem uns eben bekannt gewordenen älteren Skeptizismus zur Herbartischen Lehre bedeutet. Der „Änesidemus" (1792 S. 105) tadelt, dass die Vermögenpsychologie von der Beschaffenheit der Wirkungen auf die Beschaffenheit der Ursachen zurückschliesse, durch eine Entwickelung der Merkmale der Vorstellung die Merkmale des Vorstellungsvermögens aufzufinden hoffe. Dann heisst es: „Man hat aber schon längst eingesehen, dass die gemein üblichen Erklärungen

gewisser Veränderungen und Thatsachen aus besonderen Ursachen und Vermögen derselben im Grunde nichts weiter ausmachen, als eine blosse Wiederholung der Erscheinung und der Thatsache selbst, deren Eigenschaften man erst begreiflich machen will, mit der Hinzufügung des Wortes Kraft oder Vermögen. Wenn man z. B. einen Stab aus dem Wasser zieht, so werden einige Tropfen daran hängen bleiben. Fragt man nun, woher dieses rühre, so wird zur Antwort gegeben, der Stab habe ein das Wasser anziehendes Vermögen. Allein ist wohl durch diese Antwort das Faktum selbst im geringsten begreiflicher gemacht und dasjenige bestimmt worden, was den Tropfen am Stabe fest hält." (106.)

Des 19. Jahrhunderts Urteil über die Lehre der Seelenvermögen lautet sehr verschieden; die einen preisen in ihr die grösste Errungenschaft der neueren Psychologie, die andern verdammen sie als eine bedauerliche Verirrung. Von dieser Seite werden die Vermögen „Ungeheuerlichkeiten" genannt und ihnen die „fatalen Konsequenzen sogenannter Willenskrankheiten, Monomanien u. s. w." zur Last gelegt. Von jener Seite hören wir: „Die Einteilungen der Vermögen und Thätigkeiten der Seele, welche ihr Leben bedingen, sind fast das Wertvollste für die Ausbildung der Psychologie, denn das Durcheinander in der lebendigen Seele kann niemals entziffert werden aus einer verworrenen Psychologie, welche keine richtigen Unterscheidungen und Einteilungen macht." Lotze sagt, dass wir unbeschadet der Voraussetzung der unbegreiflichen Einheit unserer Seele so viele geschiedene Vermögen der Seele anzunehmen genötigt sind, als unsere Betrachtung auf einander nicht zurückführbare Gruppen der Ereignisse übrig lässt. Solche letzte, als Thatsachen gegebenen Gruppen unseres inneren Lebens sind Vorstellen, Fühlen, Wollen (Mikrokosmus I^4, 260). Die alten Seelenvermögen reichten nicht aus, weil man sie bloss von der Form der Leistungen abstrahiert hatte und kein Gesetz für sie kannte, weil man aus dieser Theorie garnicht ahnen konnte, was entstehen muss, wenn ein Akt des Gefühlsvermögens mit einem Akt des Vorstellungsvermögens zusammentrifft. (Grundzüge der Psychologie S. 72.)

Der Hauptangriff gegen die übliche Vermögenlehre ist im 19. Jahrhundert von zwei Seiten aus unternommen worden und infolgedessen hat auch die an deren Stelle gesetzte positive Ausbildung zwei verschiedene Gestalten angenommen, bei Herbart nämlich und bei Beneke. Herbart erklärt die Seelenvermögen für eine gänzlich unbegründete, der Wissenschaft nachteilige Fiktion. Vermögen ist seinem Begriff nach nur die Möglichkeit zu wirken und kann deshalb ebenso gut auch nicht wirken. Daher trägt die Annahme von Vermögen der Seele durchaus nichts bei zur Erklärung der im Bewusstsein gegebenen psychischen Thatsachen. (Werke *ed.* Hartenstein VII, 609 ff.) Die im Bewusstsein wirklich vorhandenen Prozesse haben stets einen Inhalt, während

das Vermögen seiner nicht bedarf (VII, 611); das Vermögen ist eben ein Gattungsbegriff, in den verwandte Äusserungen zusammengefasst werden. So entsteht eine mythologische Auffassung der Seele (V, 216), oder, wenn man lieber will, eine Dramatisierung, durch welche die psychischen Kräfte zu Personen im Verhältnis von Spiel und Gegenspiel erhoben werden. „Die Lehren vom Gedächtnis und von der Einbildungskraft, von der Sinnlichkeit und der Vernunft, werden ohne Zweifel noch lange ihre Liebhaber behalten; allein hier kommt es nur darauf an, ob wohl mit und neben den Gesetzen der Mechanik von der unmittelbaren und der mittelbaren Wiedererweckung der Vorstellungen, an eine Wirksamkeit solcher besonderer Vermögen, wie Gedächtnis und Einbildungskraft, könne gedacht werden? ... Nach welchen Gesetzen sollte es doch geschehen, dass die schon gesetzmässig wirkenden Vorstellungen gestört würden von jenen, ihnen fremden Gewalten? — Vermutlich nach gar keinen Gesetzen; denn bekanntlich ist an genaue Bestimmung der Bedingungen, wann, wie und wie stark sich irgend eins der Seelenvermögen rege oder nicht, noch niemals in den Psychologieen zu denken gewesen; die Vermögen sind samt und sonders lauter transcendentale Freiheiten.“ (VI, 65.) Der Hauptgrund, der von den bisher angegebenen nur unterstützt werden soll, liegt indess für Herbart in seiner rein mechanistischen Ansicht von den Seelenäusserungen.

Von dieser Ansicht, die uns sofort den vornehmlich mit Denken beschäftigten Menschen herausfühlen lässt, unterscheidet sich die Benekes nicht unwesentlich.[1]) Der Begriff des Vermögens sei keineswegs in sich widersprechend, denn dadurch, dass etwas eine Möglichkeit darbietet für ein Gebilde in anderer Form, wird ja doch keineswegs ausgeschlossen, dass es zugleich ein Wirkliches sei, eben in seiner wirklichen, mehr elementarischen Form. Das ist der springende Punkt in Benekes „neuer Psychologie“. Gegen die im 18. Jahrhundert übliche und bis ins 19. Jahrhundert fortwirkende Annahme angeborener Formen psychischer Thätigkeit will die neuere Psychologie nachweisen, dass alle Formen, welche uns unser Selbstbewusstsein, d. h. doch eben das ausgebildete Selbstbewusstsein entgegenbringt, mehr oder weniger abgeleitet sind; dass ferner der entwickelte Mensch nicht Einen Verstand, Einen Willen, sondern Tausende von Verstandeskräften, Willenskräften u. s. w. hat, die wohl gelegentlich mit einander zu Gesamtkräften in Verbindung treten können, aber eben nur gelegentlich, oder so, dass es dazu stets neuer besonderer Bildungsprozesse bedarf. Der

[1]) Ich referiere nach den Werken Benekes: Die neue Ps., S. 35 ff., S. 103 ff., Syst. der Metaph., S. 311, Ps. Skizzen, II, 8—30, Lehrbuch d. Ps. als Naturw., 2. Aufl., S. 7 ff., und nach den Aufsätzen im Archiv für pragmatische Psychologie, II, 13 ff., III, 138 ff. (1852.)

Mensch vermag nicht etwa vorzustellen, zu fühlen und zu wollen, sondern er muss alles Drei in jedem Augenblicke thun. Die Thatsache, dass jede Vorstellung von einem Gefühlston begleitet wird und ein Streben enthält, diese Thatsache kommt in der Vermögenpsychologie ebenso wenig zu ihrem Recht, wie die andere, dass zwischen allen Bewusstseinsäusserungen unaufhörlich gesetzliche Beziehungen stattfinden. Beneke sagt sehr richtig: „Die betreffenden Vermögen konnten wohl auf und gegen einander wirken: wie denn nicht selten die von den alten Psychologen gegebenen Darstellungen mit den einander unterstützenden, widerstrebenden, einschränkenden u. s. w. Bethätigungen der gewissermassen zu Personen gewordenen Vermögen, den Charakter eines pläsierlichen Romans annehmen. Aber es gab für die verschiedenen Formen kein unmittelbares Ineinandersein an denselben Akten und Kräften, kein Ineinanderfliessen, kein Sich-in-einanderverwandeln u. s. w., wie wir dies doch in unzähligen Erfahrungen wahrnehmen. Es musste eben bei dem steifen Ausser- und Nebeneinander sein Verbleiben haben. . . Die Seele ist aber nicht ein toter Schematismus, wo, was in dem einen Fache stände, eben deshalb nicht in dem anderen stehen könnte, sondern bis zu ihren tiefsten Grundfaktoren und nach allen Richtungen hin lebendig und beweglich.“ (Archiv, III, 134 u. 140.)

Die Fehler der Vermögenlehre vergröbern sich, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, bei der weiteren Vereinzelung innerhalb der grossen Gruppen. Sie nimmt das Bewusstsein als ein Gegebenes hin und füllt es mit einer Anzahl kleinerer Kräfte, die den üblichen Ausdrücken der Umgangssprache personifizierend entsprechen. Auch dieses sprachliche Element hat ungünstig gewirkt, weil es den Popularbestrebungen der damaligen Psychologie grossen Vorschub leistete.

In der als Massstab geltenden Leibniz-Wolffischen Philosophie lagen Anlässe zur Festsetzung eines wie mehrerer Vermögen. Folgt man der letzteren Initiative, so kann man zwei Vermögen annehmen und hierbei wiederum zwischen Wollen und Fühlen, Denken und Fühlen, Denken und Wollen wählen. Während von der ersten Möglichkeit niemals Gebrauch gemacht worden ist, finden sich für die beiden andern Vertreter. Von Vertretern der Ansicht, dass Denken und Fühlen ein Letztes in uns sind, ist Sulzer (s. S. 197) der bedeutendste und uns bekannteste. Verständlicher als diese Annahme erscheint dem heutigen Psychologen die Bevorzugung des Denkens und Wollens, ohne dass er deshalb ihr zuzustimmen brauchte. Die Zwiespältigkeit des Lebewesens und seine doppelte Beziehung zur Umgebung

kommt besser zum Ausdruck. Als psycho-physisches Geschöpf erhält der Mensch von der Aussenwelt her die Vorstellungen und reagiert von innen her mit Willensäusserungen, als Gemisch aus Passivität und Aktivität empfängt und giebt er, als höchster Organismus besitzt er Vernunft und Willensfreiheit. Auch die unleugbare Einheit der inneren Erfahrung wird von diesem Standpunkt aus unschwer durchleuchtet. In dem Erkennen ist ein Akt des Wollens und in dem Wollen ein Akt des Erkennens eingeschlossen, denn das Erkennen setzt eine Richtung auf ein Ziel, das Wollen ein Erkennen des angestrebten Effektes voraus. Selbst das Gefühl scheint überflüssig zu werden. Lust lässt sich etwa definieren als Übereinstimmung des Wollens der Seele mit ihrem gegenwärtigen wirklichen Sein, und Unlust als Widerspruch des Wollens mit der Erkenntnis des Seins.

Mit diesen Bemerkungen soll nichts anderes gesagt werden, als dass auf den ersten Blick eine grössere Anzahl von Gründen für die Reduktion des Seelenlebens auf Denken und Wollen sich darbieten. Man kann daher eine lebhaftere Thätigkeit der damaligen Psychologie nach dieser Richtung hin erwarten. In der That, die Vertreter sind nicht ganz so spärlich gesät wie es bei der Entscheidung für Denken und Fühlen der Fall war, und das Neue Hamb. Magazin (1775 S. 343) behauptet sogar: „Wer nie einen Professor der Psychologie mit Augen gesehen, noch weniger sein Werk gelesen hat, der weiss doch, dass seine Seele zweierlei Kräfte, nämlich Verstand und Willen, besitze“. Bereits Budde und Hollmann[1]) verschreiben sich dem *intellectus* und der *voluntas*; dann tritt dreissig Jahre später Platner (s. S. 227) mit seinem ganzen Ansehen für dieselbe Anschauung ein. Ebenso bestimmt spricht sich Irwing in seiner Kritik der Leibnizischen Lehre aus. „Wir wissen es ungezweifelt, dass wir unsere Gliedmassen und unsern Körper bewegen oder ruhen lassen können. Wir sind es uns auch bewusst, dass eben das, was in uns Gewahrnehmungen hat, auch diese Bewegungen unseres Körpers wirkt und veranlasst. Unsere Seele muss also unstreitig ein Vermögen haben, unsern Körper zu bewegen, und dieses Vermögen ist überhaupt ihre Thätigkeit. Wenn es Jemandem ein fallen sollte, zu fragen, woher der Seele ein solches Vermögen

---

[1]) Budde s. S. 109. Hollmann, *Institut. pneumatologiae et theologiae naturalis. Gott.*, 1741, p. 99.

komme und was der eigentliche Grund davon sei, so wäre das ebenso viel als wenn man fragte, woher es komme, dass die Seele ein Gewahrnehmungsvermögen besitze. Diese beiden Vermögen, das eine wie das andere, scheinen derselben im eigentlichsten Verstande wesentlich zu sein." (I, 362/3.) Nahe verwandt hiermit ist die Einteilung in leidende und thätige Zustände der Seele, die den Psychologen von Descartes und Search her bekannt war; jedoch legt sie nicht mehr einen Querschnitt, sondern einen Längsschnitt durch die Seele, da die Rezeptivität als das niedere Vermögen aufgefasst wird.

Die Annahme dreier Hauptqualitäten der Seele war von langer Hand her vorbereitet. Schon die Scholastiker hatten von einer *vis aestimativa* gesprochen, die in späterer Verdeutschung den Namen der Urteilskraft erhielt. Da nun die Logik das Urteil als ein Mittleres zwischen Begriff und Schluss aufzufassen pflegte, so lag es nahe, auch in der weiteren Übersicht über das Ganze der Seele der Urteilskraft eine Mittelstellung anzuweisen. Unter dem Namen des Billigungsvermögens erschien sie nun 1755 in Mendelssohns Briefen über die Empfindungen, mit besonderer Beziehung auf die willensfreie Lust am Schönen (s. o. S. 269). Etwa zur gleichen Zeit wurde der Pädagog Gesner (in seinen *Primae lineae Isagoges)* fast unwillkürlich dazu geführt, zwischen Vorstellen und Wollen das Fühlen einzuschieben. Während das Vorstellen auf äussere Gegenstände gerichtet ist, zeigt sich ein Verhalten des Ich ausser in der Aktivität des Wollens doch auch in einer mehr beschaulichen, leidenden Form, eben in der des Fühlens. Bald darauf setzte Rousseaus Einfluss ein. Von ihm kam die Einsicht, dass Lust und Unlust früher, also natürlicher seien als die Vernunft; dass in ihnen die menschliche Grösse und Entwickelungsfähigkeit *(développement interne, naturel)* beschlossen liege; dass der Schwerpunkt unsrer Seele nicht in dem von Philosophen und Gelehrten überschätzten Verstande, sondern in den Gefühlen zu finden sei, die mit Instinkt, Gewissen und Genie zusammenhangen. Dementsprechend hat dann Irwing (III, 128 ff.) bestritten, dass Kultur — *la bonne culture,* sagt Rousseau — im wesentlichen Ausbildung der Geisteskräfte bedeute. Vielmehr solle die Kultur das Gefühl aufs feinste entwickeln, damit sie dadurch „zur richtigsten Schätzung des Wertes alles dessen gebracht werde, was auf sie und ihren gesamten Zustand, jetzt und künftig Einfluss haben kann." Denn

durch das Gefühl bekommt der Mensch ein Bewusstsein des Wertes der Dinge; durch das Gefühl wird er zu jeglicher Thätigkeit veranlasst (158); Verstand und Vernunft sind niemals Triebfeder, wirkende Ursache (163).

Damit sind wir bis in die Nähe des Höhepunktes gerückt, den die Theorie der drei Vermögen bei Kant erreichte. Alle übrigen Zwischenstufen, zumal die in Crusens und Tetens' Schriften liegenden, haben wir bereits früher überschritten.

Die Unterscheidung niederer und höherer Vermögen war anfänglich durch das Verhältnis des Subjekts zur Aussenwelt bestimmt. Ursprünglich nämlich war das Hauptmerkmal der unteren Seelenfunktionen die Beziehung auf die Aussenwelt, wie sie namentlich in der Wahrnehmung hervortritt, das Hauptmerkmal der oberen die Beschränkung auf die innere Erfahrung gewesen. Diese Verknüpfung von Unten und Aussen einerseits, von Oben und Innen anderseits lockerte sich unter dem Einfluss der Leibnizischen Vorstellungsmetaphysik. Aus rein seelischen Beschaffenheiten wurden nunmehr die beiden Stufen erklärt, und zwar aus ihrem verschiedenen Anteil an der Deutlichkeit, die in allen Bezirken der Seele als höchster Punkt erschien. Des Menschen Seele besitzt ein *lumen naturale* — so genannt im Gegensatz zur Erleuchtung durch Gottes Gnade — „ein Licht, welches macht, dass unsre Gedanken klar sind und wir durch ihren Unterschied einen vor dem andern erkennen können d. i. welches uns des Unterschiedes vergewissert." (Wolff, Vern. Ged. I, § 203.) Aus undeutlichem Seeleninhalte bestehen die niederen Vermögen, aus deutlichem die höheren Vermögen; diese sind jenen an Wert erheblich überlegen. Indessen hat die nach inneren Merkmalen abstufende Definition, die rein psychologisch sein will und in Wahrheit einen moralisierenden Beisatz trägt, jene ältere Auffassung nicht ganz vernichtet. Gegen Ende des Jahrhunderts tritt sie in versteckter Form wieder auf, verbindet sich mit der in der andern Dimension liegenden Zweiteilung in Denken und Wollen, und wandelt sich in den, von Kant am schönsten durchgeführten Gesichtspunkt der Rezeptivität und Spontaneität. Zur Kennzeichnung der höheren Seelenkräfte dient von jetzt ab, dass ihre Wirkungen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit besitzen und nicht von Raum und Zeit abhangen, also unveränderlich sind.

Der Kampf gegen die Deutlichkeitslehre beginnt spät. Erst im Jahre 1770 tritt ein anonymer Schriftsteller[1]) auf, der die offenkundigen Mängel des Schemas nachweist. Er erkennt zwar ein höheres und niederes Erkenntnisvermögen an: „Nun aber heisst bei ihnen (den Weltweisen) eine deutliche Vorstellung die, davon man Merkmale angeben kann, und eine undeutliche die, davon man keine Merkmale angeben kann. Die Philosophen, gegen die ich hier streite, werden durch ihre angenommenen Erklärungen so weit gebracht, dass sie diejenigen abstrakten Begriffe, die wir nur unaufgelöst denken und wovon wir die Merkmale nicht angeben können, dergleichen die allermehresten abstrakten Begriffe, zumal bei den Ungelehrten und gemeinen Leuten sind, für sinnliche Begriffe halten.“ Der Unterschied müsse also so gefasst werden, dass in die obere Erkenntniskraft die abstrakten Begriffe, in die untere die sinnlichen Begriffe aufgenommen werden. — Ganz ähnlich spricht sich Schütz, der Übersetzer Bonnets, aus. Es sei an sich schon bedenklich, den Hauptunterschied unter den Seelenkräften so festzusetzen, dass er bloss von dem Mehr oder Weniger abhange; wenn man aber bei diesem falschen Grundsatz beharre, so solle man wenigstens für die in der Logik sogenannten adäquaten Vorstellungen eine *facultatem cognoscitivam supremam* annehmen. (Anhang S. 289/90.) Schütz acceptiert dann die Definition des Anonymus mit dem Hinzufügen, dass die sinnlichen Begriffe die individuellen, und die abstrakten die allgemeinen seien, und giebt eine detaillierte Zergliederung. Zu der unteren Erkenntniskraft rechnet er erstens das Empfindungsvermögen, die Fähigkeit, sinnliche Begriffe hervorzubringen, zweitens die Aufmerksamkeit oder das Vermögen, das Mannigfaltige darin zu entdecken; zu der oberen dagegen erstens das Vermögen überhaupt abstrakte Begriffe zu machen oder den Verstand, zweitens die Fähigkeit, die Begriffe „weit zu analysieren“ oder den Tiefsinn.

Erneuter Beachtung seien die auf S. 347 wiedergegebenen Ansichten von Tetens empfohlen. Sie stehen nicht zurück hinter den Darlegungen bei Hoffbauer und Jakob, obgleich diese den letzten Jahren des Jahrhunderts angehören. Nach Hoffbauer haben Begriffe den Vorzug der Deutlichkeit. Sie enthalten ein doppeltes Urteil: einmal die Unterscheidung mehrerer Merkmale an einem Gegenstand und alsdann die Erkenntnis, dass jedes dieser Merkmale dem Gegenstand zukommt. „Man hat daher den Verstand durch das Vermögen deut-

---

[1]) Neues System der Kräfte des menschlichen Verstandes, nach dem Unterschiede der untern und obern Erkenntniskräfte, Berlin 1770 S. 5 und 6. — Frömmichen (a. a. O., S. 93) tadelt das Buch: Ist der Unterschied zwischen höheren und sinnlichen Erkenntniskräften gegründet? „Das untersucht der Herr Verfasser nicht. Der Mann im Monde ist da; man philosophieret nur, was sich von ihm sagen lässt.“

licher Vorstellungen erklären wollen; allein diese Erklärung ist zu enge. Denn wenngleich alle Vorstellungen zur Deutlichkeit nur durch den Verstand erhoben werden können, so ist doch nicht jede Vorstellung des Verstandes selbst deutlich. Ein Urteil oder ein Schluss, die nur Vorstellungen des Verstandes sein können, können ebensowohl undeutlich sein als Vorstellungen, die uns unmittelbar die Sinne geben." (Naturlehre der Seele 1796 S. 102.) Nach Jakobs „Grundriss" (1800 S. 224) giebt es unwillkürliche oder gegebene und willkürliche oder gemachte Begriffe. Bei diesen wird der Inhalt durch uns beliebig bestimmt, bei jenen ist der Inhalt durch von uns unabhängige Objekte gesetzt.

In allen solchen, gewiss anerkennenswerten Abweichungen vom Lehrbestande der Schulpsychologie fehlt doch die Einsicht, dass es nicht genügt, Leibnizens Unterscheidung der *idées claires (obscures)* und der *idées distinctes (confuses)* als nebensächlich bei Seite zu schieben, sondern dass es darauf ankommt, sie als falsch zu brandmarken. Während die Logik von Port-Royal (1662) ganz richtig die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen für ein und dasselbe erklärt hatte, will Leibniz folgenden Unterschied feststellen. Klar ist eine Vorstellung, sofern ihr Gegenstand vom Inhalt anderer Vorstellungen unterschieden und mit Sicherheit wiedererkannt wird; andernfalls ist sie dunkel. Eine deutliche Vorstellung haben wir von einer Sache, wenn alle ihre Merkmale und Teile gegen einander klar sind; andernfalls ist sie verworren (wie wenn wir z. B. das Rauschen des Meeres zwar vom Rauschen des Windes unterscheiden, jedoch die das Rauschen zusammensetzenden kleinen Wellenbewegungen nicht auseinander halten können). Hiermit kann sich die Logik nicht einverstanden erklären. „Denn alle Vorstellungen sind nur insofern von einander unterscheidbar, als ihr Inhalt verschieden ist, also ihre Merkmale verschieden sind, Einzelvorstellungen nicht weniger als allgemeine . . . Ein Gegenstand kann also nur so weit klar sein, als seine Merkmale bewusst sind, und dementsprechend von einander unterschieden werden können." (B. Erdmann, Logik 1892 I 157.) Es liegt hier wieder der Fall vor, dass ein psychologischer Unterschied infolge metaphysischer Voraussetzungen auf einen logischen Ausdruck gebracht wird, der sich dann als verkehrt erweist.

b) Die Assoziationtheorie.

Auch die zweite grosse Theorie, die des Assoziationismus, knüpft an den eben besprochenen Rangunterschied der Vorstellungen ihre Hauptsätze an. Denn in Deutschland galt im allgemeinen die Assoziation als auf die niederen Seelenvorgänge

beschränkt; eine rücksichtlose Durchführung dieses Erklärungsgrundsatzes kam selten vor. Die Assoziation war eben nur ein „Gesetz der Einbildungskraft“ [1]) und keineswegs das Gesetz des reinen Denkens; es konnte auf das sinnliche Fühlen und Begehren ausgedehnt, doch nicht in die Höhe der Sittlichkeit hinaufgeführt werden. Diese durchschnittliche Einschränkung des Assoziationprinzipes war dem Einflusse Leibnizens zu verdanken. Leibniz beschränkt den logischen Wert assoziativer Vorstellungsverbindungen auf das induktiv gewonnene Urteil; er sieht im assoziativen Vorstellungsverlauf das Wesen niederer Intelligenz, d. h. der Tierseele; und er setzt schliesslich den psychologischen Gegensatz von Assoziation und Denken gleich dem erkenntnistheoretischen Gegensatz erfahrungsmässiger und apriorischer Erkenntnis. So findet auch Tetens den wahren Sinn des Assoziationgesetzes darin, dass es ein Gesetz der Phantasie bei der Reproduktion der Vorstellungen, aber kein Gesetz der Verbindung von Ideen zu neuen Reihen sei; erst die bildende Dichtkraft zerteile Vorstellungen und setze sie wieder zusammen, ja schaffe sogar neue, sinnlich einfache Vorstellungen. (I, 117 u. 751.) Hierher gehört ferner der im gleichen Jahre (1777) von Hissmann betonte Unterschied zwischen den seelischen Komplexen, deren Teile infolge von Berührungs- oder Ähnlichkeitsassoziation neben einander stehen, und jenen festen Verbindungen apperzeptiver Art oder Gesamtvorstellungen, deren Elemente durch logische Beziehung mit einander verknüpft sind. „Aus allen diesen Betrachtungen folgt, dass alle unsere zusammengesetzten Begriffe assoziierte Vorstellungen sind. Aber das Charakteristische der zusammengesetzten Begriffe besteht in der Vereinigung der Assoziationen in ein einziges Ganzes. Bei assoziierten Begriffen sieht man die einzelnen Begriffe, die mit einander verknüpft sind, als stets von einander getrennte, von einander unabhängige und als verschiedene Ideen an. Hingegen die einzelnen Stücke einer zusammengesetzten Idee denken wir uns als verbundene Bestandteile einer einzigen Idee.“ (Gesch. der Ideenass. S. 136/7.) Auch Abel hebt hervor (Quellen der menschl. Vorst. 1786 S. 121), dass ähnliche Eindrücke leichter in ein ununterscheidbares Ganze zusammenfliessen, kontrastierende schwerer, während doch die Assoziation kontrastierender Vorstellungen sehr leicht erfolgt.

---

[1]) Abweichungen von dieser Identifizierung sind mehrfach angemerkt worden, z. B. S. 246.

In diesen Theorien bleibt also der Gegensatz des niederen, rein assoziativen Vorganges zum höheren Seelenprozess erhalten. Immerhin ist die Neigung vorhanden, beide Stufen einander zu nähern. So lässt sich demnach eine im letzten Drittel des Jahrhunderts fortschreitende Neigung zur englischen Psychologie beobachten. Denn der Standpunkt eines Dugald Stewart ist annähernd derselbe wie der Hissmanns. Stewart rechnet auch die logischen Verknüpfungen z. B. das Verhältnis der Prämissen zum Schlusssatz, zu den Assoziationen, bezeichnet solche Verhältnisse aber als eine besondere Art, während Berührung und Ähnlichkeit eine andre Klasse bilden: nach dieser richten sich „unsre Ideenassoziationen und wenn die Gedanken ihren natürlichen Lauf nehmen und wir wenig oder garnichts zu ihrer Richtung beitragen". (II, 18.) Wenn nun die Ergebnisse des schliessenden Denkens aus rein innerlichen Vorstellungsverknüpfungen entstehen, so braucht ihnen in der Aussenwelt nicht notwendigerweise ein Gegenstand oder eine Thatsache zu entsprechen; selbst der bindendste Schluss ist nur ein Ablauf und Zusammenhang von Begriffen. So führt die Assoziationenlehre zu einem Widerspruch gegen den Grundgedanken des Katheder-dogmatismus, dass das wirkliche Dasein ein logisches Merkmal des Begriffes sei. Freilich scheint es, als ob dieser Widerspruch im 18. Jahrhundert und ausserhalb des Kritizismus weder klar erkannt noch deutlich ausgesprochen worden ist.

Was die Frage nach den Gesetzen der Assoziation betrifft, so haben die bekannten Ansichten von Hume und Leibniz an erster, die von Malebranche und Wolff an zweiter Stelle gewirkt. Leibniz und Wolff lehrten ebenso wie Hobbes, Locke, Hartley und Malebranche das Gesetz der Berührungsassoziation und erwähnten nur nebenbei die Assoziation aus Ähnlichkeit und Kontrast, die Hume für gleichberechtigt erachtete. Hierbei betonte Leibniz namentlich das Zusammen im Bewusstsein und Wolff ein Gesetz, das er das der Reproduktion eines ganzen Komplexes durch seine Teile nannte und das man heute als Gesetz der Totalität bezeichnet. Die physiologischen Psychologen jener Zeit beriefen sich ausserdem auf die in Struktur und Funktion des Gehirns gegebenen Zusammenhänge, hüteten sich jedoch, jede Reproduktion als Assoziation aufzufassen. Bei den Anhängern der Mehrheitlehre fehlte es nicht an dem so nötigen Verständnis für den mehr logischen als psychologischen Charakter

der Einteilung und für die Anwendbarkeit des Assoziationbegriffes auf andere Bewusstseinsthatsachen als auf Vorstellungen.

Von den Psychologen, die nur ein Gesetz der Assoziation anerkennen, hat einer der Spätesten, nämlich Hoffbauer, sich am unumwundensten ausgesprochen. Der gesamte Bewusstseinsinhalt in einem bestimmten Zeitpunkt heisse Totalvorstellung. „Soll nun eine Vorstellung eine andere hervorrufen können, so müssen beide durch eine Total-Vorstellung verknüpft sein." (Naturlehre der Seele 1796 S. 118.) Maass (s. S. 239) ist schon ein wenig nachgiebiger gegen die Mehrheitslehre. Das Grundgesetz der Assoziation lautet nach ihm: „Alle Vorstellungen, die zugleich entstanden sind, vergesellschaften sich mit einander." (Versuch über die Einbildungskraft 1797 S. 445.) Allein, es assoziieren sich zwei Vorstellungen um so leichter, je mehr Merkmale sie gemein haben, je fester der ursächliche Zusammenhang oder je stärker der Kontrast zwischen ihnen ist, und je grösser das Wohlgefallen oder Missfallen ist, das sie begleitet. Zu diesem letzten Punkt sei übrigens bemerkt, dass Heydenreich (in Caesars Denkwürdigkeiten 1787 V, 157) grossen Wert auf „seine" Entdeckung legt, wodurch das Gefühl als Prinzip der Ideenverbindung erwiesen sei. Tiedemann widmet ein ganzes Hauptstück den „Ideen-Reihen". Es giebt einige Vorstellungen, die darum auf einander folgen, weil die vorhergehende eine wirkende Ursache von den folgenden oder von dem ist, was die folgende darstellt. Diese einfachste Reproduktion will indessen Tiedemann noch nicht als Assoziation bezeichnet wissen. Die Assoziation vielmehr verfügt über drei Hauptgattungen und die folgenden drei, ihnen entsprechenden Gesetze. 1. Ein Teil einer zusammengesetzten Idee erneuert das Ganze, und also erneuert auch ein Teil einer einmal festgesetzten Ideenreihe das übrige. 2. Ein Teil successiver Vorstellungen erneuert die übrigen vorwärts und rückwärts. 3. Ein Stück gleichzeitiger Gedanken erneuert alle übrigen.

Wir gehen nun zu den Psychologen über, die neben dem Gesetz der Koexistenz ein anderes oder mehrere andre als selbständig anerkennen. Sie folgen dem Beispiele Humes. Hume lässt bekanntlich die Vorstellungen in einer der Anziehung vergleichbaren Art an einander haften. In seiner Abhandlung über die Leidenschaften definiert er die Assoziation als das Prinzip des erleichterten Ueberganges von einer Idee zu der andern, und in seinen beiden Hauptwerken unterscheidet er drei Prinzipien: *resemblance, contiguity in time or place,* und *causation.* Die mehr oder minder genaue Wiedergabe dieser Theorie in den deutschen Schriften interessiert uns kaum. Hingegen lohnt es, die selbständiger gefärbten Nachbildungen bei Feder und Hissmann kennen zu lernen.

Vor allen Dingen wird von Feder über dem Spiel der Assoziationen eine herrschende und spontane Apperzeption anerkannt. Ausserdem berührt er die schwierige Frage nach dem Grade des Zusammenhangs von Vorstellungen: „Von den unzähligen Vorstellungen aber, die auf diese Weise mit einander verknüpft sind, werden vorzüglich diejenigen erweckt, die grössere Ähnlichkeit haben oder öfters zusammen gedacht worden sind oder überhaupt mit grösserer formeller Vollkommenheit in der Seele vorhanden sind oder zu dem Gemütszustande, in welchem sich die Seele itzo befindet, am besten sich schicken.“ (Logik u. Metaph., 1769 S. 142.) Was Hissmann anlangt, so ist er (genau wie Meiners) der Ansicht, dass es mehrere einander zugeordnete Gesetze der Assoziation gebe: ein Gesetz der Koexistenz, eins der Ähnlichkeit (a. a. O. S. 86) und endlich (was übrigens schon Malebranche und Hartley behauptet hatten) ein Gesetz der physischen Verbindungen unsrer inneren Organe. Er will damit sagen (S. 103), „dass gewisse innere Organe schon von der Natur verbunden seien und dass sich darauf gewisse Verknüpfungen der Gedanken gründen“ und zwar vor allem die Erzeugung der Leidenschaften durch ihre natürlichen Ausdrücke. Als Beweis führt er (S. 157) an, dass uns ein Tonstück rührt, das wir noch nie gehört, also noch nie mit dem zusammen empfunden haben, was dadurch in uns erweckt wird. Noch entschiedener und ganz nach Hartleys Vorbild sucht Irwing die Gesetze des Vorstellungslebens aus den Spuren im Gehirn und den Empfindungen abzuleiten. Sind Empfindungen von mehreren Gegenständen oder von mehreren Bestimmungen eines Gegenstandes zugleich gewesen oder auf einander gefolgt oder einander ähnlich, und es wird eine von den dazu gehörigen Wirksamkeiten der feineren Organisation einmal wieder wirklich, so erzeugt sie auch die übrigen; daher auf der Mitwirksamkeit der Nerven ganz allein die Assoziation der Ideen beruht. Es giebt sonach dreierlei Gattungen der Assoziation der Ideen (I, 428), weil es drei Hauptgattungen der Mitwirksamkeit der Nerven giebt. Es vergesellschaften sich nämlich die Einbildungen von gleich seienden Gegenständen, die von aufeinander folgenden und die von ähnlichen. „Der wundervolle Zusammenhang, der sich in dem feineren Nervenorganismus unseres Gehirns nach und nach entspinnt, bringt es mit sich, dass, sobald einige Nerven in Wirksamkeit gebracht werden, nicht allein diejenigen, die vormals mit diesen zusammen, sondern auch die, welche damals vor und nach ihnen wirksam gewesen, wiederum in ihre ehemalige Wirksamkeit geraten, ohne dass weiter die geringste andere Veranlassung hinzukommen darf.“ (I, 417.) Ähnlich argumentiert Abel in seinem Buch über die Quellen der menschlichen Vorstellungen (S. 221—236).

Des Näheren erfolgte die physiologische Erklärung der Assoziation

entweder durch den Hilfsbegriff der Lebensgeister oder durch den der Nervenschwingungen. Nach jener Auffassung bewegen sich die Lebensgeister im Gehirn und drücken Spuren ein, die mit einander zusammenhangen; bei einer Erregung mit einander verbundener Spuren geraten wieder Lebensgeister in Bewegung und bringen ihrem Lauf entsprechende Vorstellungen zusammen. Moderner war die Hypothese der Schwingungen. Sie ist gut präzisiert in der Besprechung eines Buches durch Maass (Vers. über die Einbildungskraft, 1797, S. 67): „Entsteht die Gehirnbewegung, die durch eine Empfindung erzeugt wurde, nachher in Abwesenheit des äusseren Gegenstandes wieder, so bekommen wir auch wieder dieselbe Vorstellung. Das kann sie aber. Denn die Gehirnfiber bekömmt durch die Empfindung eine Tendenz zu der Bewegung, worin sie versetzt wurde. Überdem ist unter den Fibern des Gehirns eine solche Verbindung, dass die Bewegungen, die zu gleicher Zeit entstanden sind, sich auch nachher einander wieder erneuern, oder sich wechselseitig hervorbringen.“ Hierin sind zwei Voraussetzungen enthalten. Erstens die, dass Fasern eine Tendenz zu früher erfahrenen Erregungen behalten, und zweitens die der Fasernverknüpfung im Gehirn. Da man die zweite Annahme damals nicht beweisen konnte, so versuchten Malebranche und Platner eine sehr sinnreiche Hypothese. Dass eine Erinnerung durch das gleiche Objekt geweckt wird, weil derselbe Gehirnvorgang sich nur zu wiederholen braucht, ist deutlich; aber auch ein ähnliches Objekt kann die Erinnerung an etwas wecken, da die Fasern wie gut vorbereitete Maschinen auch schon auf ähnliche Eindrücke reagieren. Hierdurch erweiterte die Psychologie die oben erwähnte erste Voraussetzung dahin, dass Fasern auch eine Tendenz zu Erregungen behalten, die den früher erfahrenen ähnlich sind.

Die Berührungsassoziation erhielt in der deutschen Psychologie einen besonderen Anstrich durch die Verquickung mit dem Begriff des „Zeichens“. Grundlegend waren Wolffs Definitionen: „Wenn alle zwei Dinge beständig mit einander zugleich sind oder eins beständig auf das andere erfolgt, so ist allezeit eins ein Zeichen des andern. Und dergleichen Zeichen werden natürliche Zeichen genannt . . . Wir pflegen auch nach Gefallen zwei Dinge mit einander an einen Ort zu bringen, die sonst für sich nicht würden zusammen kommen, und machen das eine zum Zeichen des andern. Dergleichen Zeichen werden willkürliche Zeichen genannt.“ (Vern. Ged. § 293 u. 294.) Während man die willkürlichen Zeichen gewöhnlich an der Assoziation unsrer Begriffe an die Wortbezeichnung erläuterte — da ja die Wörter

keinerlei Ähnlichkeit mit den Begriffen haben —, so gebrauchte man als Beispiel der Assoziation durch Kontrast gern die durch Hunger hervorgerufene Vorstellung des Essens. Hiergegen machte Marcus Herz geltend, dass niemand beim Anblick der Farbe Schwarz an Weiss, beim Genuss des Sauren an Süsses denke, und erklärte die sogenannte Kontrastassoziation folgendermassen: „Man sieht, dass in allen diesen von Beattie angeführten Fällen die Seele nicht durch die Macht des Kontrastes von einer Vorstellung zu der entgegengesetzten geleitet wird, sondern durch das Verhältnis der Kausalität, oder vielmehr der Identität, das sich zwischen ihnen findet; denn es liegt unmittelbar in dem Begriffe der Verwüstung die Vorstellung dessen, das vorher unverwüstet war, in dem Gefühle des Hungers (nicht in sofern er körperlicher Schmerz überhaupt, sondern nagendes Bedürfnis zu essen ist) die Vorstellung des Essens, und so in jeder Begierde, in jeder Empfindung eines Mangels, die Vorstellung des ersehnten, des mangelnden Gegenstandes.“ (Vers. über den Schwindel 1791, S. 71.) Eine andere Überlegung hatte Hume an die Kontrastassoziation geknüpft. Er meinte, dass Kontrast die Vernichtung des einen durch das andere bedeute, der im Bewusstsein vorhandene Begriff der Vernichtung aber den Begriff ehemaliger Existenz in sich schliesse, und daher die Assoziation durch den Kontrast sich auf Assoziation durch Ähnlichkeit und Kausalität zurückführen lasse. Herzens Kritik (a. a. O. S. 73) sagt mit Recht, dass hier logische Vorstellungen in einen psychologischen Vorgang hineingetragen würden und dass nach Humes Theorie „der leichte Übergang der Seele zwischen widerstreitenden Vorstellungen wechselseitig sein müsse“, da jede von ihnen das Dasein der andern aufhebe, während doch thatsächlich die Seele „zwar das *non-a* nicht denken kann, ohne zugleich die Vorstellung des existierenden *a* zu haben, wohl aber das *a*, ohne die Vorstellung von dessen Nichtsein damit zu verbinden.“

Zur Erklärung unseres Vergnügens am Kontrast gilt Homes (Grundsätze der Kritik I, 370) Beobachtung als ausreichend, dass nur ein Kontrast zwischen sonst ähnlichen (und eine Ähnlichkeit zwischen sonst verschiedenen) Gegenständen gefalle. Im übrigen beschäftigt man sich viel mit der Frage: wieso die Lust an einem Zweck auf die Mittel zu diesem Zweck (z. B. auf Geld) übergehen kann? Garve und Search lehrten eine blosse Übertragung, so dass der Begriff des Geldes direkt mit

Lust verknüpft ist, nachdem die Lust einmal von der ursprünglichen Absicht auf das ursprüngliche Mittel hinübergeleitet worden war. Hartley hingegen, als Vertreter der Assoziationisten, meinte, dass die Assoziation von Geld und dadurch zu erreichendem Vergnügen immerfort wirksam bleibe, wenn auch nur „im inneren Grunde der Seele", dass also die Lust immer nur indirekt, durch Vermittelung der assozierten Vorstellung des Endzweckes, an die Vorstellung des Mittels gekoppelt ist. Tetens formuliert so: „Die Assoziation des Vergnügens an der Vorstellung von dem Gelde ist also immer abhängig von der sie verbindenden Vorstellung der Absicht, und diese Verbindung müsste aufhören, wenn die letztere gänzlich aus der Seele sich verlieren würde." (I, 228/9.) Er selbst aber hält eine unmittelbare Verbindung nicht für unmöglich. Hiermit ist das Problem der mittelbaren und der unmittelbaren Assoziationen erreicht, das in der Psychologie der Gegenwart eine solche Bedeutung gewonnen hat, und zwar mit Recht, da es das mit jenen Bewusstseinsthatsachen gegebene wahrhaft psychologische Problem ausmacht.

Wenn wir auf die Prinzipien der älteren Psychologie zurückblicken, so bemerken wir als den einen Brennpunkt des Interesses die Vermögenlehre. Sie ist besser als ihr Ruf: sie spielt nicht bloss leichtsinnig mit Worten, noch vernachlässigt sie die Möglichkeit, alle psychischen Thatsachen auf ein oder zwei oder drei spezifische Leistungen zurückzuführen. Indessen, sie trennt nicht nur grosse Gruppen, sondern auch innerhalb dieser Gruppen die einzelnen Bestandteile; so werden die Vorstellungen psychologisch und physiologisch von einander geschieden, um dann, bei passenden Gelegenheiten, von einem Teil des Gehirns zum andern geschickt zu werden. Diese Psychologie übersieht auch die innigen Beziehungen, mit denen bei jedem Akt der Seelenthätigkeit Vorstellungen, Gefühle und Strebungen sich verflechten, sie vermag also weder die Apperzeption, noch das Gedächtnis, noch die Aufmerksamkeit genügend zu verstehen. Aber sie hat doch die drei Seiten des inneren Lebensprozesses richtig erkannt und in einer zur Orientierung wohl geeigneten Weise klassifiziert, indem sie nach dem Massstabe näherer Verwandtschaft das Ähnliche zusammenfasste und in aufsteigender Reihenfolge anordnete.

Daneben finden sich Keime einer erklärenden, den Kausalzusammenhang und die Gesetzmässigkeit erweisenden Psychologie. Sie wurzelt in der Assoziationtheorie. Die Gesetze einer Wechsel-

wirkung der psychischen Ereignisse werden aufgesucht und die höheren Leistungen aus den regelmässigen Beziehungen elementarer Vorgänge abgeleitet; der Fortschritt der Weltanschauung von Begriffen zu Gesetzen zeigt sich auch in unserer Wissenschaft. Während die ältere Psychologie mit der Aufstellung und Definition von Klassenbegriffen ihre Aufgabe erfüllt glaubte, sucht die neuere nach den Wirkungsgesetzen des seelischen Gesehehens. Die letzten Weltgründe sind nicht mehr metaphysische Entitäten, die den reinen Begriffen entsprechen, sondern Gleichförmigkeiten des Ablaufs: daher muss auch die Erklärung des inneren Menschen an die Stelle substantialer Formen den Zusammenhang regelmässigen Geschehens setzen. Bei dieser Entwickelung hat geschichtlich angesehen der Assoziationismus eine bedeutsame Rolle gespielt; sein sachlicher Wert braucht hier nicht geprüft zu werden.

3. Das Vorstellungsvermögen.

a) Die Sinnlichkeit.

Die eigentümliche Beschaffenheit einer Sinneswahrnehmung, etwa einer bestimmten Farbe, lässt sich entweder objektivistisch so erklären, dass ihre Eigentümlichkeit in den Aussendingen gefunden wird, oder subjektivistisch so, dass der Vorgang im Wahrnehmenden für entscheidend gilt, oder schliesslich durch die vereinigte Thätigkeit beider Faktoren. Im 18. Jahrhundert neigte man der letzten Erklärung zu.

Die früheren Wahrnehmungstheorien hatten mit der Schwierigkeit zu kämpfen gehabt, wieso unsre Wahrnehmungen den Dingen und ihren Eigenschaften ähnlich seien. Als Lösung des Problems erhielt sich lange Zeit die Annahme der Wanderbildchen. Kleine Bilder trennen sich von den Gegenständen ab und wandern durch Sinne und Nervenröhren hindurch in das *sensorium commune,* wo sie gewissermassen das Objekt wiederholen. Unmittelbar werden diese *species,* und durch sie mittelbar die Objekte erkannt. Als nun aber Keppler die Voraussetzung durchgeführt hatte, dass die wirklichen Dinge nur quantitativer Natur seien, der menschliche Geist auf quantitative Weise und die reine Wissenschaft lediglich Quantitäten erkenne, da ergab sich die von Descartes gezogene Folgerung, dass alles die Ausdehnung und Gestalt Überschreitende, der exakten Erkenntnis Entzogene in das Reich der Subjektivität gehöre. Damit fiel auch die Theorie der *espèces intentionelles.* Denn nachdem die gründliche Verschiedenheit von den bloss ausgedehnten Gegenständen und unsern qualitativen Wahrnehmungen konstruiert worden war, liess sich eine bildartige Ähnlichkeit zwischen Ding und Vorstellung, zwischen Reiz und Empfindung nicht mehr aufrecht halten. Immerhin blieb etwas von der Tendenz der früheren Lehre zurück. Sie verriet sich in

den vielen Mittelgliedern, die zwischen Objekt und Seelenvorgang eingeschaltet wurden, da hierdurch ja der Unterschied annähernd verdeckt wurde; sie zeigte sich auch in den üblichen Metaphern: Bild, Symbol, Idee, Zeichen, die schliesslich wiederum eine ungefähre Ähnlichkeit zwischen Gegenstand und Wahrnehmung herstellten. Doch war schon bei der damaligen Anschauung das Ergebnis möglich, dass alle Empfindungen auch durch innerleibliche Prozesse erzeugt werden können und dass es auf die Beschaffenheit des Reizes nicht ankomme.

Die Physiologen[1]) betrachteten es als ein Naturgesetz, dass jedes organische System seine eigenen Reize hat, von denen es vorzugsweise in Thätigkeit gesetzt wird; so besitzen die willkürlichen Muskeln eine spezifische Empfänglichkeit für den Reiz des Blutes, die Iris für den Einfluss des Lichtes u. s. f. Auch jedem Sinnesnerven kommt eine besondere Empfänglichkeit für bestimmte Reize zu, derart, dass er nur diese und nicht andere Qualitäten zum Gehirn fortleitet. Diese besondere Empfänglichkeit sollte aber nicht eigentlich im Nerven selbst liegen, denn alle in ihrem Verlauf gereizten sensiblen Nerven wecken nur Schmerz, sondern beruhen „auf dem verschiedenen Bau und den mechanischen Beschaffenheiten der Sinnorgane, durch welche die Einwirkung der Aussendinge, ihrer besonderen Art gemäss, den Nerven mitgeteilt wird. Daher kann die Vorstellung einer Farbe nicht durch das Ohr, und die Vorstellung eines Tons nicht durch das Auge in die Seele eingehen, ob es gleich sehr wahrscheinlich ist, dass der Gehörnerve, wenn er ins Auge versetzt werde, ein Werkzeug der Gesichtsempfindungen . . . . abgeben könne(n)." (Hebenstreit S. 272/3.) Hierzu trat nun der objektivistische Gesichtspunkt, wonach die physikalische Beschaffenheit des Objektes in betracht kommt. Die Vorstellungen hierüber waren teilweise recht grob; so glaubte man noch gegen Ende des Jahrhunderts, dass Stoffe mit eckigen, scharfkantigen Molekülen einen scharfen Geschmack erzeugen müssten! Für den Gesichtssinn galt lange die Voraussetzung, dass das Licht ein Stoff von ungemein grosser Festigkeit sei; die Lichtstrahlen gelangen in Form eines Bildes des Objektes auf die Netzhaut und setzen nunmehr den Sehnerven in einen Er-

---

[1]) Der erste deutsche Forscher, der das im Text erwähnte Gesetz aufstellte, war Hebenstreit, in seinem Anhang zu Gardiners Untersuchungen über die Natur tierischer Körper, 1786 S. 297.

regungszustand. Irgendwie kam eben immer wieder der Gedanke zum Durchbruch, dass den Dingen ausser uns ein Gleichartiges in uns entsprechen müsse, damit Erkenntnis zustande komme. So hatte Wilhelm von Thierry erklärt (Migne 180, 707): *Visus enim igneae est naturae, auditus aëriae, odoratus fumeae, gustus aquosae, tactus terrenae;* und auch noch Schopenhauer sagt (Welt als W. u. V. II[3] 31): „Indem der äussere Sinn d. h. die Empfänglichkeit für unsere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in fünf Sinne spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Ohr, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. . . . Aus dieser Klassifikation ergiebt sich auch die relative Dignität der Sinne."

Die objektivistische Sinnesphysiologie, die der Art der Reizung einen bestimmenden Einfluss zuerkannte, verlor zum Teil dadurch an Boden, dass die in Kants Philosophie herrschende anthropozentrische Betrachtungsweise in die Naturwissenschaft eindrang.[1]) Bei Alexander Humboldt finden sich Aussprüche wie die folgenden: „Was in der Seele wahrgenommen wird, kann nur ein Prozess sein, der in dem tierischen Körper selbst vorgeht" (S. 429), „Das Lichtsehen ist etwas ganz Subjektives und beweist noch garnicht das Dasein eines freien Lichtstoffs" (S. 431). Zum anderen Teil waren es Thatschen, die zu einer Veränderung und besonders zu der (erst 1826 deutlich formulierten) Lehre von den spezifischen Sinnesenergien führten. Gemeint sind die Thatsachen der inadäquat erzeugten Sinnesempfindungen. Das erste klassische Beispiel ist Sulzers Bericht über den elektrischen Geschmack vom Jahre 1752, dann folgten Untersuchungen über Lichtempfindung durch elektrische Reizung (1755), durch Druck auf den Augapfel (1774) u. s. f.[2]). Die Konsequenzen dieser That-

---

[1]) Zeitlich am frühesten steht der prägnante Satz Porterfields: „dass nichts handeln oder einen Eindruck erhalten kann, als da wo es ist, und daher kann auch unsre Seele nichts wahrnehmen als bloss ihre eigenen Veränderungen und den Zustand des Sensoriums, bei welchem sie gegenwärtig ist." (Citiert von Stewart, I, 111.)

[2]) Doch erklärte noch 1777 Irwing: „Es stosse sich Jemand aufs Auge oder steche sich auf die Zunge, er wird dadurch die Empfindungen des Sehens und Schmeckens nicht erregen." (Erfahrungen und Untersuchungen I, 187.)

sachen ahnte bereits Hissmann, als er den kühnen Ausspruch that, der uns Jetztlebende an das bekannte Schlagwort von Donders erinnert: „Rückte daher ein höheres Wesen unsere Sehnerven durch ein Wunder in die Stelle der Gehörnerven und diesen in die Stelle des ersteren, so würden wir weder sehen noch hören können." (Psychol. Vers. S. 72.) Klarer sah der Engländer Elliot.[1]) Er meinte, dass die Lichtempfindung nicht den Lichtstrahlen, sondern gewissen Schwingungen auf der Netzhaut entspreche, die ihrerseits auch durch inadäquate Reize wie Druck und Elektrizität zu Stande kommen können. Auch im Ohr bestehen Schwingungen, so dass „irgend eine Modifikation der Luftschwingungen, die das Ohr trifft, nur die innere Schwingung in Bewegung setzt, die mit dieser Modifikation einen Einklang macht, ohne die andern im geringsten zu treffen; und also auch nur den korrespondierenden Ton hervorbringt." (S. 20).[2])

Aus der Physiologie der einzelnen Sinne heben wir nur das Wichtigste hervor. Für die Erkenntnis des Hörens erwiesen sich Untersuchungen über subjektive Töne und über die Zusammengesetztheit der Schallreize als besonders fruchtbar; Lossius (s. S. 219) vermutete, dass der Vorgang im Ohr dem Miterklingen einer Saite gleiche, deren Eigenton gesungen wird, und Elliot kam schon zu dem Schluss: „So hängt also der eigentümliche Klang der Töne von der Art ihrer Mischung ab" (S. 48). — An Untersuchungen über den Geschmackssinn bildete sich die von Reil und Humboldt vertretene Ansicht aus, dass die Nervenendigungen im Sinnesapparat „Wirkungskreise" um sich haben müssten, die durch Reize erregbar seien. Denn auf der Zunge, so sagt Humboldt (I, 224), müsste „der durch so wenige sensible Punkte erregte Geschmack sehr schwach sein. Verbreitet aber jedes kegelförmige, fast asterienartige Wärzchen

---

[1]) J. Elliots Physiologische Beobachtungen über die Sinne .... Aus dem Englischen. Leipzig, 1785. — Das Original erschien 1780, nennt den Verfasser John Elliott und ist betitelt: *Philosophical observations on the sense of vision and hearing* . . .

[2]) Über die hier angedeutete Ausdehnung der spezifischen Sinnesenergie auf die einzelnen Qualitäten innerhalb der Sinnesmodalität vergl. auch schon Haller, Grundriss der Physiologie, Deutsch 1784, S. 390 und besonders Schaarschmidt, Physiologie 1751, II, 92: „Wenn nun ausser uns ein gewisser Ton entsteht, so kann in unserm Ohr nur dasjenige Nervenfäserchen *(filamentum nerveum)* in Bewegung gesetzt werden, was mit dem entstandenen Ton harmonisch übereinstimmt, die andern aber nicht . . ."

einen sensiblen Wirkungskreis um sich her, so ist leicht einzusehen, wie eben dadurch die Zahl der wirksamen Berührungspunkte vermehrt werden kann.“ [1]) — Die Forschungen über den Hautsinn gipfeln in Engels Analysen, die man am bequemsten im 10. Bande seiner „Schriften“ (1805) nachliest. Engel unterscheidet drei Sinne: den der Haut (das Gefühl), den der Hand (das Getast, das uns die „äusseren Flächen solider Körper“ kennen lehrt) und den der „tieferliegenden Muskeln mit ihren Nerven“ (das Gestrebe oder den Muskelnsinn, wodurch wir von den ganzen Massen der Körper Eindrücke erhalten). Die Eigentümlichkeit und Unersetzlichkeit des Muskelsinns ist von Engel vortrefflich geschildert und zu weittragenden Folgerungen verwertet worden. [2])

Die physiologische Optik ist durch die schon erwähnte subjektivistische Wendung bei Haller gefördert worden. Indem nämlich Haller nebst anderen Zeitgenossen das Netzhautbild als eine fortpflanzbare Bewegung und diese Bewegung als das für die Wahrnehmung entscheidende auffasste, wurden Theorien über die Vorgänge in der Netzhaut möglich. Dadurch kam man (von 1755 ab) zu einem Verständnis der Kontrasterscheinungen und Nachbilder, über die schon ältere Beobachtungen vorlagen z. B. diejenigen Buffons (1743). Man erklärte den Kontrast aus der Annahme, dass in der Netzhaut beim Nachlassen einer intensiven Reizung der ihr entgegengesetzte Zustand entstehe; die Nachbilder erklärte man entweder durch die Fortdauer der Retina-Reizung oder durch die Herabsetzung ihrer Empfindlichkeit, die eine Folge der Ermattung sei. — Das Sehen der Farben ist im 18. Jahrhundert mit geringer Aufmerksamkeit behandelt worden. Um so ausführlicher war die Erörterung der wahrgenommenen Lage von Objekten. [3])

---

[1]) Über die Qualitäten des Geschmacks- und des Geruchssinnes vergl. die Zusammenstellungen in Iths Vers. einer Anthrop. 1794 II, 26 und in Hildebrandts Lehrb. der Physiol. 1799 S. 195 und 200.

[2]) „Durch Sehen und Tasten bildet sich nicht klarer in uns die Idee des Nebeneinander und dadurch die allgemeine des Raums; durch Hören einer Folge von Tönen, Aufmerken auf die inneren Veränderungen der Seele, Sehen einer Folge von Bewegungen nicht klarer die Idee des Nacheinander und dadurch die allgemeine der Zeit: als sich durch Gebrauch unseres Muskelnsinns die Idee des Vermögeeinander und dadurch die allgemeine der Kraft, der Ursache und Wirkung bildet“ (Schriften X, 236).

[3]) Eine brauchbare Zusammenstellung, die ich deshalb hervorhebe, weil man sie dort nicht vermutet, findet sich in E. A. Nicolais Pathologie, Halle 1775, V, 69 ff.

Die Begriffe der Sehaxe und der Emmetropie[1]) waren bekannt. Aus dem Zusammentreffen der Sehaxen beider Augen in einem und demselben Ort, nämlich im Ort eines gesehenen Objektes, suchte man sich das Einfachsehen der Gegenstände begreiflich zu machen. Doch drang die Analyse gelegentlich viel tiefer in den Sachverhalt ein, wie das folgende Zitat aus Elliots Schrift (S. 4) beweisen wird: „Hat nicht vielleicht jeder Punkt der Netzhaut des einen Auges einen ihm korrespondierenden in dem andern? Kommen vielleicht die korrespondierenden Fibern, die in beiden Augen auf der rechten Seite liegen, in dem Gehirn zusammen und endigen sich linker Hand in dem kleinen Gehirnmark *(sensory)*; die auf der linken Seite des Auges rechter Hand; die untern und obern Fibern der Netzhaut beider Augen aber in den entgegengesetzten Punkten der markichten Schenkel des kleinen Gehirns, so dass sie sich kreuzen und eine umgekehrte Lage erhalten?“ Übrigens hatten schon Newton und frühere Forscher das binoculare Einfachsehen aus einer Durchkreuzung der Nervenfasern im Chiasma erklärt. — Für die Beurteilung der Entfernung eines Gegenstandes vom Auge wurden ins Treffen geführt: die scheinbare Grösse des Gegenstandes und seine Vergleichung mit anderen, vor und hinter ihm liegenden Dingen, die Deutlichkeit der kleinsten Teile, der Winkel der Augenaxen und die Akkomodationsanstrengung.

Zur Ergänzung dieser Darstellung reihe ich einige besonders anziehende Einzelbetrachtungen aneinander.

Über die Anzahl der Sinne war man damals wie heute im Unklaren. Während einige alle Sinne als Modifikationen des Fühlens betrachteten, vermehrten andere die Zahl der Sinne um alle möglichen Organempfindungen. Für jene Reduktion wurden nicht nur entwickelungsgeschichtliche

---

[1]) Schaarschmidt, Physiologie II, 133: „Nun ist erwiesen worden, dass wenn wir etwas deutlich sehen sollen, der *focus* nirgends anders als auf der *retina* sein könne und dass der *focus* von nahen sichtbaren Gegenständen weiter hinter der *lente chrystallina*, von entfernten aber nahe an der *lente chrystallina* gemacht werde. Folglich muss das Auge bei einem *myope* so beschaffen sein, dass der *focus* von entfernten sichtbaren Gegenständen nicht bis an die *retinam* reiche, sondern schon in dem *humore vitreo* formiert werde und eben dieses ist die Ursache, warum ein *myops* entfernte Sachen nicht gut sehen kann. Hält er hingegen die Gegenstände näher ans Auge, so tällt der *focus* weiter hinter und auf die *retinam*, mithin kann er in der Nähe besser sehen.“

Thatsachen als Beweise herangezogen, sondern auch eine theoretische, halb terminologische Überlegung. Mit Fühlen bezeichnete man nämlich (ausser Lust — Unlust einerseits, Berühren und Tasten andererseits) die Sinnesaffektion als solche, weil man meinte, es müssten ja die Sinnesnerven irgendwie berührt werden, um den Reiz ins Gehirn zu befördern. So lag es nahe, den Berührungssinn als den ursprünglichen zu behaupten. Gegen die Vermehrung der Sinne durch Organempfindungen wurde geltend gemacht[1]), dass zur Feststellung eines Sinnesbezirkes nicht nur seelische Eigenart gehöre, sondern auch der Umstand, dass die Eigenschaft der Körper, die bei einem besonderen Organ Empfindung erregt, bei allen andern völlig unwirksam bleibe — und dies treffe bei Hunger, Durst u. s. w. nicht zu. Deshalb trennte Irwing (I, 258) solche Empfindungsgruppen als „äussere Gefühle" von den fünf Sinnen und charakterisierte sie mit den Worten: „sie sind auch nicht blosse Benachrichtigungen, dass ausser uns etwas andres vorhanden sei, und ihr Inhalt ist nicht wie der Inhalt der Empfindungen eine kalte Gewahrnehmung eines Gegenstandes ausser uns" (I, 354). Bei den eigentlichen Sinneserregungen unterscheidet Irwing „äussere Empfindungen von aussen" (z. B. Hitze des Ofens) und „äussere Empfindungen von innen" (z. B. Hitze des sich Schämenden), ausserdem die „reinen Empfindungen", die nur enthalten, was Objekt und menschliche Organisation erzeugen, und die „vermischten Empfindungen", bei denen die Seele noch etwas hinzuthut z. B. den Gedanken „klein". (I, 179 und 188 ff.)

Die aus dem Altertum stammende Trennung der höheren und niederen Sinne war im 18. Jahrhundert psychologisches Gemeingut. Drei Überlegungen verwandte man zur Charakteristik der feineren Sinne: sie vermitteln uns die Schönheit und die wissenschaftliche Erkenntnis; sie werden durch die feinsten Materien (Licht und Luft) erregt; und sie bedürfen zu ihrer Funktion keiner unmittelbaren Berührung des Objektes. Erst Engel (1805) hat den Tastsinn den beiden höheren Sinnen des Gesichtes und Gehörs zugeordnet, indem er ausführte, dass das erste Merkmal auch auf das Getast zutreffe, die beiden andern Merkmale unzureichend seien und dass Gesicht, Gehör, Getast sowohl eine grössere Mannigfaltigkeit in gleichzeitigen Eindrücken als auch eine weit schnellere Folge von successiven Eindrücken unterscheiden können als die andern Sinne (Schriften IX, 211 ff.). „Drittens und was das wichtigste ist: die Eindrücke des Gesichts, des feineren Gefühls, des Gehörs sind einer Bestimmtheit, einer Abgemessenheit fähig, welche schlechterdings bei den Eindrücken der gröberen Sinne mangelt" (220).

Herders Verdienste um die Wertschätzung des Tastsinnes dürfen

---

[1]) Am deutlichsten wohl durch Ch. L. Hoffmann in seiner Schrift von der Empfindlichkeit und Reizbarkeit der Teile 1779 S. 11.

als bekannt angenommen werden. Andere gleichzeitige Philosophen haben darauf hingewiesen, dass die Kinder alles betasten, um es gründlich kennen zu lernen; Buffon erklärte den Tastsinn für den zuverlässigsten aller Sinne und versuchte, die unbestimmten Empfindungsarten als Modifikationen des Fühlens nachzuweisen; Lambert betrachtete die Sinne als verfeinerte Ausgestaltungen des mechanischen Sinns, der uns die Realität der Aussenwelt verbürge. Ein unbekannter Psycholog (in Grosses Magazin 1788 I, 249) unterschied zwischen Temperatur-, Berührungs- und Tastsinn: die Kontaktempfindung komme ohne Hilfe der Papillen zustande, die Empfindungen der Wärme und Kälte hingen von Ausdehnung und Zusammenziehung der Fasern ab (261). Auf Kitzelreize führten Manche die Erscheinungen des tierischen Magnetismus zurück, wogegen aber im genannten Magazin (1789 II, 45) begründeter Einspruch erhoben wurde. Übrigens hat man damals Beobachtungen und Erklärungen des Juckens und verwandter Erscheinungen gesammelt, die nicht ohne Wert sind, aber hier nur mit unverhältnismässigem Raumaufwand reproduziert werden könnten. Dagegen darf ich wiederholen, was Lossius über die Qualitäten des eigentlichen Tastsinnes sagt: „Ist der Widerstand, den die Teile des Körpers thun, auf allen Seiten gleich gross, so nennen wir ihn einen harten Körper; und wenn unsre Haut, die dadurch gedrückt wird, einer ebenen Fläche gleicht, einen glatten Körper; werden aber durch die Berührung gleichsam Furchen in der Haut gezogen, so nennen wir es einen rauhen, nicht glatten Körper. Geben einige Teile nach, so ist es ein weicher Körper.“ (Phys. Urs. des Wahren, 1775, S. 134.)

Die subjektivistische Theorie der Empfindungen lag besonders nahe bei den Organempfindungen, die daher auch meist als dunkle Vorstellungen von dem Zustand des Körpers definiert wurden, als Empfindungen, in denen sich der Ablauf unseres eigenen leiblichen Lebens verrät. Doch enthält Jakobs Grundriss (1800 S. XII) beachtenswerte Gegengründe. Jakob sagt: diese Empfindungen seien doch nach aller Erfahrung keine Vorstellung irgend eines Objektes, und die metaphysische Voraussetzung, dass in allen Vorstellungen die Welt vorgestellt werde, jede also ihr Objekt habe, sei unerweislich. Es sei keineswegs nötig, dass alles, was auf die Sinne wirkt, auch durch sie vorgestellt d. h. angeschaut werde. Bei den Gemeinempfindungen verhalte es sich sicherlich nicht so: an diese Empfindungen, wie an Lust und Unlust, müsse man Schlüsse anfügen, damit sie zu Erkenntnissen des körperlichen Zustandes werden. „Wäre das Gefühl“ — wir würden sagen: Gemeingefühl — „wirklich die objektive Vorstellung des Zustandes, der es verursacht, so müsste man die Erkenntnis des körperlichen Zustandes durch die Analysis dieses Gefühls herausbringen können und z. B., ohne je einen tierischen Körper anatomiert zu haben, aus dem blossen Magen-

schmerz den Zustand des Magens anschaulich erkennen, welcher den Schmerz hervorbringt.“ (S. XIII/XIV.) Hiermit vergleiche man (ausser S. 364), was viele Jahrzehnte später HELMHOLTZ in seinem Buch über die Tonempfindungen lehrte (2. Aufl. § 101): „Empfindungen nennen wir die Eindrücke auf unsere Sinne, insoferne sie uns als Zustände unseres Körpers (speziell unserer Nervenapparate) zum Bewusstsein kommen; Wahrnehmungen insoferne wir aus ihnen die Vorstellung äusserer Objekte bilden.“ Aber man muss doch sagen, dass Empfindungen in HELMHOLTZENS Sinne niemals erlebt werden, nie „zum Bewusstsein kommen“, ausgenommen die Organempfindungen; da jedoch ist das Objekt wahrgenommen und dies Objekt ist nur zufällig der eigene Leib.

Von den äusseren Sinnen wenden wir uns, durch die Betrachtung der Gemeinempfindungen geleitet, zu den inneren Sinnen. Descartes und seine Anhänger verstanden unter *sensus interni* die Organempfindungen des Hungers und Durstes, sowie die Empfindungskomplexe des allgemeinen Wohlseins oder Missbehagens. J. M. Gesner[1]) bezeichnete mit *sensus internus* teils Grundtriebe und Neigungen *(societatis desiderium, sensus atque amor pulchri, conscientia boni, turpis, recti)* teils sittliche und andere Gefühle. Im allgemeinen jedoch setzte sich der Wortgebrauch fest, der von Locke stammt. Der *Essay on human understanding* (II, 1 § 2 ff.) führt den *internal sense* oder die *reflexion* an als Quelle unserer Vorstellungen vom Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Begründen, Wissen, Wollen. Auch wird hier die Vorstellung der Zeit aus der Selbstwahrnehmung, wie andererseits die Vorstellung des Raums aus der Objektwahrnehmung abgeleitet. Von Locke ist der Begriff und seine Verwertung auf Rüdiger übergegangen, der mit dem Leibnizischen Wort *sensio*[2]) das passive Wahrnehmen körperlicher Erregungen, aber auch das Auffassen und Unterscheiden eigener Gedanken bezeichnet; die innere *sensio* nähert sich bei ihm der oben (S. 389) erwähnten Vorstellung des natürlichen Lichtes. Wolff wendet diesen Hilfsbegriff nicht an, während seine Schüler gemeinhin unter innerem Sinn eine Art Organ verstehen, vermittelst dessen das Ich die eigenen seelischen

---

[1]) *Primae lineae isagoges in eruditionem universalem nominatim philologiam, historiam, philosophiam*, 1756.

[2]) Zuerst in der *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione*, 1704. Das Wort *sensio* zieht R. dem Worte *sensus* vor, weil dieses auch vom Sinnesorgan gebraucht werde.

Zustände auffasst. So nennt Baumgarten die äusseren Sinne die Vorstellungen von dem gegenwärtigen Zustand des Körpers, das Vermögen des inneren Sinnes oder das Bewusstsein[1]) die Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Seele. Aber da er nur die Sinnlichkeit als undeutliche Vorstellungsart gekennzeichnet hatte, so kommt er in Schwierigkeiten mit dem inneren Sinn (Bewusstsein), dem doch nicht nur verworrene Vorstellungen zuzusprechen sind. Von den Späteren haben Tetens (Phil. Vers. I, 45 ff.) und Kant den ausgedehntesten Gebrauch von diesem hypothetischen Erklärungsbegriff gemacht. Wie die Zustände der Aussenwelt die äusseren Sinne affizieren, so müssen die Zustände der Innenwelt einen inneren Sinn affizieren, um Bewusstseinsinhalt zu werden.

Der innere Sinn ist nach Kant eine „einschränkende Bedingung", infolge deren wir nicht die Seele an sich, „das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert", anschauen können, sondern es mit einer Anschauungsform, nämlich mit der der Zeit überziehen. Dem inneren Sinn „liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit (sowie sie darin zugleich oder nach einander sind) zum Grunde." Ähnlich wie Kant, aber mit einem leichten physiologischen Beisatz, äussert sich G. E. Schulze (Grundriss 1788 I, 211): „Es entstehen nämlich die Gefühle des inneren Sinnes dadurch, dass die Seele auf ihre eigenen Veränderungen aufmerksam ist und die von diesen Veränderungen zurückbleibenden Spuren beobachtet. Die Seele kennt also sich und ihre Thätigkeiten nicht unmittelbar selbst, sondern nur aus ihren Wirkungen und Veränderungen." Auch das Bewusstsein der eigenen Existenz, Individualität und Identität gehört zu den „Gefühlen des inneren Sinnes" (13 ff.), die eine unwiderstehliche Herrschaft über uns ausüben. Die Eigentümlichkeiten des inneren Sinnes beschreibt Schulze folgendermassen: „Er entwickelt sich viel später als der äussere Sinn; er kann sich nie äussern, ohne durch eine Vorstellung erweckt worden zu sein; dem Denken folgt er allezeit nach, und man kann nie sagen, ich empfinde, dass ich denke, sondern dass ich gedacht habe" (16). Eine neue Modifikation des Begriffs stammt von Jakob, der den Unterschied des *a priori* und des *a posteriori* hineinträgt und bemerkt: „Nicht alle Vorstellungen, welche von dem inneren Sinn empfunden werden, haben durch den inneren Sinn ihren Ursprung. Nur die Empfindung, welche von den Vorstellungen in dem inneren Sinn

[1]) *Sensatio interna conscientia strictius dicta. Metaph. § 369.*

verursacht wird, hat in dem inneren Sinn ihren Ursprung; das Mannigfaltige[1]) aber, welches empfunden wird (die Vorstellung), kann teils in den äussern Sinnen, teils im Verstande, in der Vernunft und in andern Vermögen des Menschen seinen Ursprung haben" (Grundriss 1800 S. 152). Sowohl Vorstellungen *a priori* als auch *a posteriori* können durch den innern Sinn empfunden werden; es kann aber auch Vorstellungen beiderlei Art geben, die von dem innern Sinn nicht wahrgenommen werden (152/3).

Wenn wir schliesslich nach dem Wert der Sinnlichkeit fragen, so antwortet die deutsche Psychologie des 18. Jahrhunderts mit einem Hinweis auf das Verhältnis, in dem die äusseren Sinne sowohl zur Aussenwelt als auch zum Verstande stehen. Beides hangt mit einander zusammen. Das der naiven Erfahrung Sicherste ist ja die tastbare Masse. Aber gerade diese Masse ist, um begreiflich zu werden, seit alters her von der Wissenschaft in unzählige kleinste Teilchen zersplittert worden, ähnlich wie die geometrische Figur von der Mathematik in unendlich viele unendlich kleine Teile zerlegt worden ist, um berechenbar zu werden. Hieraus folgert die landläufige Philosophie jener Zeit, dass die sinnliche Anschauung einer Materie mit Eigenschaften eine verworrene und untergeordnete Art der Anschauung bilde; was die Sinnlichkeit der Seele übermittelt, sei irreführend und unzureichend. Die Daten der Sinnlichkeit gelten als eine Vorstufe zur vollkommenen geistigen Operation des Denkens; das Ziel ist die Umbildung aller Erfahrungen in einen logischen Denkprozess. Die Stufenfolge der dunklen, verworrenen und deutlichen Vorstellungen ist uns namentlich von Leibniz (s. S. 37) und von Tetens (s. S. 347) her vertraut. Auch wissen wir, dass der nur gradweise Unterschied dieser Formen der logischen Analyse erlauben soll, das in den dunklen Vorstellungen unbewusst Enthaltene klar hervortreten zu lassen. Aber ein Punkt ist uns erst jetzt ganz klar geworden. Die Mangelhaftigkeit der sinnlichen Auffassung soll ihren Grund darin haben, dass sie durch die Sinnesapparate und überhaupt durch die starke Beteiligung des Körpers einge-

---

[1]) Mit der Wahrnehmung des Mannigfaltigen ist zugleich auch Unterscheidung verbunden, „das Wahrnehmungsvermögen ist daher auch zugleich Unterscheidungsvermögen" (S. 204).

schränkt ist[1]), während das Denken ohne Begrenzung durch das Leibliche vor sich geht. Offenbar aber haben wir in dem Merkmal der engen Verbindung mit dem Körper kein eigentlich psychologisches Merkmal, keins, das aus der Beschreibung und Erklärung der seelischen Erlebnisse entnommen wäre. Und dazu kommt, dass die eben erwähnte limitierende Begriffsbestimmung der Sinnesthätigkeit auf die Funktion des inneren Sinnes nicht angewendet werden kann.

Da nach dem physiologischen Subjektivismus die Empfindungen nicht Abbilder der Dinge, sondern ihre Wirkungen in den Sinnesorganen darstellen, da wir die rote Farbe nicht unmittelbar, sondern ihre Wirkung in unsern Augen sehen, so sind die Vorstellungen und ihre Inhalte nur Erscheinungen. Hieraus entspringt die erkenntnistheoretische Aufgabe, den Wahrheitswert solcher Eindrücke und auch der vom innern Sinn gelieferten festzustellen; eine Aufgabe, der die Scheinlehre gewidmet ist. Diese Phänomenologie reicht von Leibniz (Meier, Darjes) bis zu Lambert, Tetens (und Kant); sie beginnt objektivistisch und endet in Psychologie und Ästhetik. Wer in Leibnizens Schriften liest, stösst mehrfach auf die Vergleichung der Erscheinungen mit dem Regenbogen. Der Regenbogen ist eine Erscheinung, aber doch das Ergebnis von Licht und Wassertropfen, also von verhältnismässig realen Dingen; er ist nicht willkürlicher und grundloser Schein, sondern ein *phaenomenon reale.* Daher kann die Philosophie nach dem *modus distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* fragen, wobei unter imaginären Erscheinungen z. B. die des Traums zu verstehen sind. Der Unterschied liegt in der Lebhaftigkeit und inhaltlichen Fülle, vornehmlich aber darin, dass reale Phänomene im Zusammenhang mit andern stehen. Möglich sind solche Erscheinungen, weil sie an den Monaden eine feste Unterlage besitzen. Diese Begründung tritt bei Wolff zurück und macht der psychologischen Erklärung Platz, dass es die Schuld unsrer verworrenen Vorstellung sei, wenn wir die Materie

---

[1]) *Potentia animae repraesentandi res ut extra se positas secundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt, Bilfinger, Diluc.* § 252. Nach Baumgarten soll die „Vorstellung von dem gegenwärtigen Zustand des Körpers" zugleich Vorstellung der Aussenwelt sein — eine subjektivistische Deutung der gegenständlichen Wahrnehmung — und dazu gehört schliesslich auch der Verstand und alles andre, denn, wie es in der Metaphysik (§ 377) heisst: „die Seele ist die Kraft, diese Welt nach der Stellung des Körpers vorzustellen."

für eine Substanz ansehen. Indem dann Baumgarten den Begriff einer Vollkommenheit der Erscheinungen ausnutzt, gewinnt er die ästhetische Lehre vom sinnlich Schönen und schönen Schein. Dass nunmehr an die Stelle der von Substanzen gestützten realen Erscheinung der täuschende Schein tritt, ist durch die Untersuchungen von Tetens (s. S. 339) und besonders von Lambert (s. S. 329) gefördert worden. Denn bei Lambert handelt es sich darum, die Wahrheit von Irrtum und Schein abzusondern mit Hülfe einer „transcendentalen Optik“ (Neues Org. II, 220 und 421). In Kants Philosophie hingegen erhält alles Phänomenische, eben weil es subjektiv ist, die Festigkeit der im Erfahrbaren geltenden Wahrheit.

Von solchen Überlegungen ist natürlich auch die Würde der Wahrnehmungen abhängig. Sie gilt in der Wolffischen Schule nicht viel, da die Sinnlichkeit als begrenzter Verstand, als etwas eigentlich nur Negatives aufgefasst wird. Anderseits jedoch findet von Leibniz bis Hoffbauer (s. S. 241) die Tendenz, den Empfindungen Aktivität und positive Bedeutung beizumessen, hervorragende Vertreter. Ihre schönsten Erfolge gehören indessen erst dem 19. Jahrhundert an.

b) Einbildungskraft, Erinnerung, Aufmerksamkeit.

Aus der Sprache der Metaphysik war in die Sprache der Psychologie eine schrankenlose Verwertung des Wortes Vorstellung übergegangen. Jeder seelische Vorgang konnte von den Leibnizianern Vorstellung, *repraesentatio, idée,* genannt werden. Daneben aber erhielt sich eine engere Bedeutung des Wortes, die mit zunehmender Unabhängigkeit von der Schulphilosophie an Verbreitung gewann. Die von den Empfindungen (Sensationen) zurückgelassenen Überbleibsel wurden nunmehr als Vorstellungen (Perzeptionen) bezeichnet. Eine ganze Anzahl von Philosophen aber verwendete im gleichen Sinn den Begriff Einbildung und nannte also das Vorstellungsvermögen oder das Vermögen, sich das Empfundene innerlich wieder zu vergegenwärtigen, die Einbildungskraft. Dieser Begriff kam nun in nächste Nähe einerseits des inneren Sinnes, der wie ein Auge auf die seelischen Inhalte gerichtet ist, anderseits der materiellen Ideen, die eine Brücke zwischen Seelensubjekt und physiologischem Vorgang bilden. Dadurch erhöhte sich die Schwierigkeit gegenseitiger

Verständigung, und sie erreichte einen Gipfel, indem andere mit Einbildungskraft Imagination oder Phantasie meinten.

Im Unterschied zu den durch Objektreize veranlassten Empfindungen entbehrt die Vorstellung (im engeren Wortsinn) jedes äusseren Anhaltes; sie ist daher schwächer und undeutlicher. So die allgemeine Anschauung. Vielleicht war Adam Bernd der Erste, der erkannte, dass Phantasievorstellungen keineswegs schwächer als die ursprünglichen Wahrnehmungen zu sein brauchen. (Lebens-Beschr. S. 316.) Die theoretischen Folgerungen zogen indessen erst Irwing (I, 119) und Lossius (Neuste phil. Litt. 1778, I, 137). Indem Lossius auf die grosse Lebhaftigkeit mancher Einbildungen hinweist, kommt er zu dem Schluss, dass wir wirkliche Gegenstände von Einbildungen bloss durch Anwendung mehrerer Sinne unterscheiden können. Im System der Psychologie kann daher die Vorstellung von der Wahrnehmung nicht durch einen Intensitätsunterschied getrennt, sondern muss auf andre Weise davon gesondert werden. An Versuchen dazu fehlt es nicht; der lehrreichste ist der von Hoffbauer unternommene, wonach alles Vorstellen auf vorangegangenen Seelenthätigkeiten beruht, die Sinnlichkeit aber Bewusstseinsinhalte ohne seelische Antecedentien enthält. Ist dem aber wirklich so? Hangt eine Wahrnehmung hauptsächlich oder ausschliesslich von der Beschaffenheit des Reizes ab, ohne dass vorangegangene Seelenprozesse einen Einfluss zu äussern vermögen? Wir in der Gegenwart wenigstens müssen so fragen. Denn eine heute lebhaft vertretene Theorie sieht in jeder Wahrnehmung ein von ihr abtrennbares Moment des Wiedererkennens. In jedem Erkennen, so sagt man, stecke ein Wiedererkennen, das nach dem Gesetz der Ähnlichkeit assoziativ oder assimilativ mit der Wahrnehmung als solcher verbunden sei und unbewusst bleibe. Zugleich bringt man dies Wiedererkennen in mehr oder minder vollständige Deckung mit Reproduktion und mit Erinnerung. All das ist recht zweifelhaft, und man kann es daher als einen Vorzug der Psychologie des 18. Jahrhunderts bezeichnen, dass sie die Wiedererkennungstheorie der Wahrnehmung nicht durchgeführt und in bezug auf den zweiten Punkt wenigstens ungefähr das Richtige getroffen hat. Denn Wolff lehrte[1]): *„Facultas ideas quas antea*

[1]) Im Gegensatz zu Condillac: *„La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible."* (*Traité des sens.* I, 2 § 29.)

habuimus reproducendi non pertinet ad memoriam" *(Ps. emp.* § 176) und „*Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium facultas imaginandi seu imaginatio appellatur*" (§ 92).

Wenn das Gedächtnis etwas anderes sein soll als die Reproduktionsfähigkeit oder Einbildungskraft, was ist es dann wohl? Nach der Schulmeinung die blosse Fähigkeit des Aufbewahrens von Eindrücken, ein Behältnis, das Empfindungen wie Begriffe in sich fasst. Schon an diesen Ausdrücken wird deutlich, dass das Gedächtnis ebenso sehr physiologisches wie psychologisches Problem ist. Denn unwillkürlich entsteht die Frage: wo werden alle die Millionen Vorstellungen untergebracht, die anscheinend sich im Gedächtnis erhalten? Der vortreffliche Adam Bernd erläutert die Schwierigkeit zwar nicht mit Berechnungen von Zellen wie es heute üblich ist, wohl aber mit dem verwandten Hinweis auf die Kleinheit der Atome und der Duftpartikelchen, die Jahrzehnte hindurch von einem stark riechenden Körper ausströmen können, ohne seine Grösse merklich zu verringern. (Lebensbeschr. 1738 S. 270 f.) Im übrigen wird das Hirnmark als Sitz des Gedächtnisses angesprochen, ein feuchtes Gehirn als beste Disposition angesehen und über die Beschaffenheit der von Sinneseindrücken hinterlassenen Spuren allerlei gemutmasst, teils im Sinn der Spurentheorie, teils im Sinn der Dispositiontheorie. Was das Psychologische betrifft, so ist das bloss behaltende Gedächtnis nach Garve (Abh. 1, 19) bei einem grossen Verstande selten und in seiner Stärke ziemlich richtig nach demjenigen abzumessen, was ein Mensch auswendig lernen kann. Irwing erweitert diesen Gedanken durch Hineintragung seiner bekannten Lehre von den unmittelbaren Sachbegriffen und den mittelbaren, den Gegenstand auf einem Umweg treffenden Zeichenideen. Aus diesen beiden Gattungen der Ideen entspringen zwei Hauptarten des Gedächtnisses, das Sachgedächtnis und das Zeichengedächtnis. Beide finden sich nicht immer in gleichem Verhältnis bei einander, oft hat das eine, oft das andere einen „vorzüglichen Grad" der Fähigkeit und Stärke. (II, 257.)

Die Einbildungskraft oder das Reproduktionsvermögen ist die Fähigkeit, ehemals gehabte Empfindungen und Begriffe wiederzubeleben, die „Bilder der Sinne in ihrer Abwesenheit wieder herzustellen". Wie diese Erweckung geschehen mag, bleibt unklar. Hentsch vertröstet den neugierigen Leser auf eine spätere, nie eingetretene Gelegenheit: „Ich begehre hier

noch nicht auszumachen, ob die Seele durch ihre eigene Kraft die gehabten Empfindungen wieder hervorbringt, oder ob die in das Gehirn eingedrückten Zeichen der Seele die Begriffe der vorher empfundenen Sachen wiederum mitteilen . . .“ (a. a. O. § 64.) Ausserdem gilt die Phantasie auch als das Vermögen, die Vorstellungen zu trennen und zusammenzusetzen. Ihre Vollkommenheit in diesem Sinn beruht erstens auf der Richtigkeit der Teilvorstellungen und ihrer Ähnlichkeit mit den Dingen, zweitens auf der Regelmässigkeit und Richtigkeit der Verknüpfung, drittens auf der Mitwirkung der Nerven. Aber die Phantasie kann auch ganz willkürlich, nach Belieben verknüpfen und Dinge ersinnen, die nie eines Menschen Auge gesehen hat. Dass man sie dann (neben dem Ausdruck Dichtungsvermögen) wiederum mit Einbildungskraft bezeichnet, erhöht die Verwirrung. Man lese unter diesem Gesichtspunkt die folgenden Sätze aus Krügers Experimental-Seelenlehre (S. 144 f.): „Je gewisser es ist, dass wir ohne Einbildungskraft keine Vernunft haben würden, desto wunderbarer ist es, dass sich diese Vernunft vor nichts so sehr als vor dieser Mutter zu fürchten hat. Denn sobald die Einbildungskraft ihre Stärke zusammennimmt, so ist es um die gute Vernunft geschehen.“ Die Gefahren und guten Folgen der so verstandenen Phantasie sind während des ganzen Jahrhunderts viel diskutiert worden. Vor allem aber ihr Einfluss auf den Körper: dass sie alle natürlichen Verrichtungen beherrschen, Krankheiten erzeugen und heilen könne u. s. f.[1])

Auf dem Gedächtnis als einer festhaltenden Fähigkeit der Seele und auf der Einbildungskraft als dem Reproduktionsvermögen beruht die Erinnerung *(recordatio)*. Ihr besonderes Kennzeichen ist, dass sie die aufbewahrten und zurückgerufenen Vorstellungen als ehemals gehabte zu erkennen vermag. So wenigstens urteilen Hume, Meier und viele andere, beinahe umgekehrt freilich lautet die Terminologie bei Condillac. Das Bemühen, sich einer Sache zu erinnern, die „absichtliche Erneuerung durch das Gedächtnis“ heisst bei Wolff, Irwing,

---

[1]) Dass hierüber viel Beobachtungsmaterial in Bernds Schriften zu finden ist, versteht sich nach dem früher über ihn Mitgeteilten. Ich verweise nur auf die Schilderung der Sorgenplage (in der Lebensbeschreibung S. 303), der zwingenden Vorstellungen (312) und des allzu lebhaften Mitgefühls, unter dem nervöse Menschen leiden (316).

Hoffbauer und Anderen das Besinnen *(reminiscentia)*.[1]) Dies Besinnen hilft selbst dann, wenn die alten Ideen nahezu erloschen sind; es ersetzt die Schwäche des Gedächtnisses durch die Kraft (die zugleich ein sicheres Kennzeichen des Verstandes ist), die Verbindungen der Vorstellungen einzusehen und selbst verdunkelte Bilder durch eigene Anstrengung wieder ans Licht zu bringen. (Garve, Abh. I, 20. Vgl. Platner, Anthrop. S. 132.) Es ist leicht zu sehen, dass der methodologische Grundzug, der die über Bord geworfene Bildertheorie der Wahrnehmung charakterisierte, in verfeinerter Form hier wiederkehrt. Denn die Voraussetzung ist ja, dass eine reproduzierte Vorstellung von der Seele richtig erkannt und lokalisiert werde, dass also Vorstellungen existieren, die vom Seelensubjekt verschieden und der Gegenstand seiner Thätigkeit sind. Reid und Stewart haben diese Hypothese verworfen; es giebt, sagt Stewart (I, 219) „keine Ursache anzunehmen, dass bei irgend einer unsrer geistigen Operationen in der Seele ein von ihr verschiedenes Objekt existiere, und alle gewöhnlichen Ausdrücke, die so etwas voraussetzen, sollten als sinnliche Umschreibungen verworfen werden". Reinhold dagegen hat (in seinem Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens 1789 S. 195 ff.) den von Stewart getadelten Gesichtspunkt vertieft und zur folgenschweren Trennung zwischen Vorstellen, Vorgestelltem und Vorstellendem ausgebildet. Er unterscheidet als äussere Bedingungen der Vorstellung das vorstellende Subjekt und die vorgestellten Objekte von der Vorstellung selbst und ihren inneren Bedingungen. Zu diesen gehören Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Es soll aber noch eine engste Bedeutung des Wortes Vorstellungsvermögen geben, „worin es nur dasjenige zusammenfasst, was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff und die Idee gemeinschaftliches haben". Doch ist kaum einzusehen, wieso sich diese Bedeutung von jener unterscheidet und weshalb Reinhold (S. 214) einen so grossen Wert auf die Unterscheidung legt, denn Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff u. s. w. hatte man doch eben immer wegen gewisser Gemeinsamkeiten zu dem einen Vorstellungsvermögen zusammengefasst.

---

[1]) Erinnern und Besinnen fliessen natürlich oft in Eins. „Ich nenne", sagt J. F. Scholz, „die Phantasie ein Vermögen, die ehemals gehabten Empfindungen wieder hervorzubringen, und das Vermögen sich zu besinnen macht, dass man die hervorgebrachten alten Empfindungen als schon ehemals gehabte erkennt". (Natürl. Triebe, 1755, S. 73.)

Das Gegenstück zur Erinnerung ist die Vorhersehung. Man unterscheidet von den wahren Vorempfindungen *(praesensiones)* die falschen, die uns Empfindungen als künftig vorstellen, die wir nie haben werden. Beide Arten sind mit denselben Körpervorgängen verbunden, wie die vorhergesehenen Empfindungen späterhin neben sich haben werden oder haben würden; es verhält sich daher die Vorauserkennung zu dem späteren Erfolg, wie sich die Erinnerung zur Vergangenheit verhält. Dieser Kraft stellt Meier noch ein Vermutungsvermögen zur Seite. Daran reiht er, in immer höherer Komplikation, Witz, Scharfsinn, scharfsinnigen Witz (mit der Unterart Geschmack) und das Dichtungsvermögen. Dieses schliesst in sich Gedächtnis und Einbildungskraft, die die Materien herbeischaffen, Abstraktion, die die unbrauchbaren Teile absondert, Witz und Aufmerksamkeit, die die übrigen verbinden, und Scharfsinn, der für Möglichkeit und Schönheit sorgt. Was Meier so im zweiten Band der Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften (1748—50) aufbaut, ist das Vorbild für alle späteren Konstruktionen. Da wir ihnen schon oft begegnet sind, so beschränken wir uns jetzt auf den wichtigsten darin enthaltenen Teil, die Aufmerksamkeit.

Der Wert der Aufmerksamkeit *(attentio, apprehensio)* wird ganz ausserordentlich hoch geschätzt, da sie die Macht besitzt, Vorstellungen zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben, da sie — nach Meiers Ausdruck — die „Quelle aller Klarheit der Erkenntnis", nach Sulzer das „Licht der Seele", nach Irwing die „Mutter aller thätigen Ideen" ist. Im System der damaligen Psychologie gehört demgemäss die Aufmerksamkeit zwischen das untere und obere Erkenntnisvermögen; einige rechnen sie noch zum unteren, andere schon zum oberen. Als Voraussetzung zum Auftreten dieser Thätigkeit wird angenommen, dass eine Mannigfaltigkeit von seelischen Inhalten vorhanden sei, unter denen die Aufmerksamkeit den einen oder andern Inhalt heraushebt; ihr notwendiges Korrelat ist daher die Abstraktion von den übrigen Bewusstseinsinhalten. Kurz und einfach sagt Wolff: *„Si attentio ad unum, quod cum aliis simul percipitur, dirigitur, eandem a ceteris avertere studemus" (Ps. rat.* § 377). Meier drückt es mit einem Worte Baumgartens so aus; die anderen Vorstellungen müssten in den „ästhetischen Schatten" gestellt werden (a. a. O. I, 263) und Tiedemann gebraucht sogar schon die heute übliche Bezeichnung einer die Aufmerksamkeitskonzentration begleitenden

„Einschränkung des Bewusstseins". (Untersuchungen 1777/8 I, 98.) Hieran schliesst sich die Erwägung, dass im Grunde genommen die Aufmerksamkeit zur gleichen Zeit sich nur einem Objekt zuzuwenden vermag. Bei der Eingeschränktheit unsrer Seele können zwar mehrere Momente gleichzeitig vorhanden, aber nicht mit Aufmerksamkeit betrachtet sein. Was wir für ein gleichzeitiges Bemerken halten, ist in Wahrheit ein äusserst schnelles, durch Übung ermöglichtes Übergehen vom einen zum andern Inhalt. So Sulzer (Verm. ph. Schr. I, 7 S. 236) und Stewart (Anfangsgründe, Deutsch 1794 I, 161 f., 175 ff.).

Die Zergliederung der Aufmerksamkeit und ihrer feineren und empfindlicheren Modifikation, der Beachtsamkeit, lässt einen doppelten Unterschied erkennen. Auf der einen Seite trennt man allgemein zwischen äusserlicher und innerlicher Aufmerksamkeit, je nachdem sie auf eine Sinnesvorstellung d. h. einen äusseren Gegenstand oder auf eine Erinnerungsvorstellung gerichtet ist. Anderseits setzt sich seit der Mitte des Jahrhunderts die Unterscheidung durch zwischen natürlicher (unvorsätzlicher, passiver) und willkürlicher (vorsätzlicher, aktiver) Aufmerksamkeit. Die Beschreibung beider Arten entspricht bis auf die einzelnen Beispiele dem, was man auch noch heute darüber zu sagen pflegt. Hauptsächlich wird hervorgehoben, dass das Ich nach Belieben seine willkürliche Aufmerksamkeit lenken und zurückhalten kann, dass aber dies Belieben des Willens doch meist auf Gründen des Verstandes, des Interesses und der Neigungen ruht. Die passive Aufmerksamkeit fällt oft mit der äusserlichen zusammen. Reize von besonderer Intensität, lebhafte, plötzlich eintretende Eindrücke fesseln — wie allgemein beschrieben wird[1]) — unsere Aufmerksamkeit. Ferner trägt dazu bei der Gefühlston, der am Objekte haftet: ist starke Lust oder Unlust mit dem Gegenstand verbunden, so merken wir sofort auf ihn. Unser Interesse und unser Streben nach Glückseligkeit zwingen uns unwillkürlich, uns lebhaft mit Dingen zu beschäftigen, die auf sie Bezug haben. Schliesslich werden auch in den meisten Schriften zwei Umstände als günstig für die Aufmerksamkeit erwähnt, die sich gegenseitig ausschliessen: die Gewöhnung und die Überraschung. Wir achten

---

[1]) Belege bei D. Braunschweiger, Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts, 1899. Vgl. auch in unsern früheren Darlegungen S. 197 u. 263.

sowohl auf das, was mit unsern Neigungen und Gewohnheiten zusammenhangt, als auch auf das, was uns als neu und überraschend entgegentritt. Gewisse seelische Dispositionen erweisen sich also als förderlich. Andre indessen als hinderlich. Unter diesen erfährt die Zerstreutheit die meiste Beachtung. Ihr Gegensatz, aus dem dennoch die gleiche Wirkung entstehen kann, ist die Vertiefung. „In dem Zustande der Zerstreuung ist unsre Aufmerksamkeit unter zu viele Gegenstände verteilt als dass wir eines derselben uns völlig klar bewusst sein könnten; in dem Zustande der Vertiefung hingegen ist sie ausschliesslich mit einem Gegenstande beschäftigt und wird dadurch von allen übrigen abgezogen.“ (Hoffbauer, Anfangsgründe der Logik, 1794 S. 105. Vgl. S. 18.)

Zu den inneren Dispositionen gehören ferner die des Körpers: im allgemeinen seine Erregung oder Abspannung, im besonderen die Festigkeit und Stärke der Fasern sowie die Beschaffenheit des Gehirns und der Sinnesorgane. Von den physiologischen Bestimmungen, mit denen in diesem Zusammenhang verschwenderisch umgegangen wurde, erwähne ich nur, dass die Einstellung der Sinnesorgane bei optischen Erinnerungsbildern schon von Wolff bemerkt worden ist: *„Si in phantasma visibilis attentionem dirigis . . . oculum eidem directe obvertere conaris . . .“ (Ps. rat.* § 365.) Eigentümlich ist die Lehre vom Zurückwirken der Seele, mit der vorbereitet scheint, was wir heute von dem physiologischen Correlat der Aufmerksamkeit, zumal von den neurodynamischen Wechselwirkungen hören. Wenn nämlich auf dem bekannten physiologischen Wege eine Empfindung zu Stande gekommen ist, so entspricht nun der Aufmerksamkeit eine Zurückwirkung auf diese Bahnen, um die Erregung der Fibern zu verstärken und zu verlängern. Die Aufmerksamkeit vermag, durch eine Rückwirkung der Seele, schwache Vorgänge im Sinnesorgan und Gehirn so zu erhöhen, dass der Reiz und seine Bestandteile deutlicher werden. Eine genauere Erklärung des ganzen Prozesses findet sich auch bei seinen Entdeckern nicht, weder bei Bonnet noch bei Platner noch bei Lossius.

Ein Lieblingsthema der Aufklärung ist die Verbesserung der Aufmerksamkeit. Hierzu wird empfohlen die Beschäftigung mit den Wissenschaften, die Ausbildung gewisser Affekte wie Wahrheitsliebe, Ehrbegierde und Nacheiferung, die Verwendung von Vergleichen, Beispielen und Demonstrationen, das Aufsuchen der

Einsamkeit und vor allem die Übung. Was den Nutzen für Erziehung und Unterricht betrifft, so werden wir später davon hören. Hier sei nur erwähnt, dass die eine sehr gewichtige Partei Pestalozzis der unwillkürlichen als der natürlichen Aufmerksamkeit den Vorzug giebt. In Pestalozzis Schweizerblatt heisst es von den Vorfahren: „. . . sie wussten von allen unsern tausend Künsten, die Kinder aufmerksam zu machen, kein Wort; sie machten sie halt früh allerlei thun, und dadurch wurden sie natürlich und ohne alle Kunst aufmerksam auf das, was man sie hernach lehrte." (Ausgew. Werke, her. von Fried. Mann, 1893, III 4, 37.) Für die praktische Anwendung wird auch die negative Seite der Aufmerksamkeit, die Abstraktion, herangezogen. Denn sie, zusammen mit der Aufmerksamkeit oder Reflexion, verschafft uns die allgemeinen Begriffe; sie ist es auch, die uns über so viele Unvollkommenheiten des Lebens hinwegsehen und zur Glückseligkeit gelangen lässt.

c) Apperzeption, Verstand, Vernunft.

Aus dem bisher Mitgeteilten ist bereits der innige Zusammenhang deutlich geworden, der nach den Lehren der älteren Psychologie zwischen Aufmerksamkeit und Bewusstsein sowie Apperzeption besteht. Das deutsche Wort Bewusstsein, das von Wolff eingeführt war, wird manchmal geradezu der Aufmerksamkeit gleich gesetzt, insbesondere in bezug auf die Eingeschränktheit des Umfanges. Was die Apperzeption betrifft, so ist zunächst auf Leibnizens Sprachgebrauch hinzuweisen. Seit 1706 bezeichnet er mit Apperzeption *(sensio, sentiment)* eine *perceptio melior, cum attentione et memoria coniuncta,* eine bewusste, thätige, deutliche Gewahrnehmung. Sie ist beim Menschen noch etwas mehr als blosses Bewusstsein, nämlich eine *connaissance réflexive,* auf deren Boden nun die abstrahierende Verstandesthätigkeit und die Erkenntnis der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten erwachsen kann. Von späteren Psychologen wird erstens die Thatsache festgestellt, dass wir Sinneswahrnehmungen und Erinnerungsbilder nicht unthätig aufnehmen, sondern sie mittels der apperzeptiven Thätigkeit ordnungs- und erkenntnismässig verarbeiten, und zweitens anerkannt, dass diese Thätigkeit spontan erfolgt und eine Beziehung auf das Ich enthält. Daher tritt die Apperzeption einerseits in Beziehung zum innern Sinn, anderseits er-

scheint sie als Zergliederungsprozess der Perzeptionen, als Hauptmittel, diese einer in Begriffen und Worten vor sich gehenden Analyse zu unterziehen und sie zur Klarheit zu erheben[1]). Die ganze Theorie mündet also in eine Frage, nämlich in die: welches ist das Wesen der spontanen Thätigkeit, mit der der Mensch im Erkenntnisakte seinen eigenen Vorstellungen entgegentritt? Indessen, wenn wir im Geiste jener Zeit fragen wollen, so muss es heissen: aus welchem Seelenvermögen entspringt dies Vorkommnis? Die Antwort lautet: aus dem Verstand. Die Vieldeutigkeit und Grenzenlosigkeit dieses Wortes führt freilich zu tausend Hindernissen. Verstand soll bedeuten: entweder das Denkvermögen überhaupt, oder die höhere Vorstellungskraft, oder eine der Einbildungskraft übergeordnete Fähigkeit zum Zurückrufen der deutlichen Begriffe, oder die Fähigkeit, Ideen zu zergliedern und zu vergleichen, die Verknüpfung oder Nichtverknüpfung von Begriffen einzusehen. Wo man nach einem charakteristischen Unterschied zwischen Mensch und Tier sucht, da verwendet man den Begriff im allgemeinsten Sinn zur Bezeichnung geistiger Kapazität. In der eigentlichen Psychologie aber bevorzugt man die Bedeutungen, durch die eine spontane und schöpferische Beherrschung der Seeleninhalte angedeutet wird. Hierdurch kommt dann der Begriff des Verstandes gar leicht in Deckung mit dem Begriff der Vernunft. Denn Vernunft heisst die Kraft „einen Gegenstand in seine Bestandteile aufzulösen und sich so einen deutlichen Begriff zu bilden, diese Kraft zu verbinden, zu vergleichen, abzusondern, Verschiedenheit und Ähnlichkeit wahrzunehmen, den Zusammenhang einzusehen und neue Wahrheiten durch richtige Schlüsse zu erfinden". (Frömmichen, Philos. Briefe, 1779 S. 43. Vgl. die von uns auf S. 177, 225 und 262 erwähnten Definitionen.)

In Zusammenhang mit der Aufmerksamkeitslehre steht, was Platner in seiner ersten Anthropologie sagt: „Der Gesichtskreis der Seele ist gerade so gross als der Umfang der sinnlichen Empfindungen, deren das sinnliche Werkzeug und die Seele auf einmal fähig sind. Dies macht das Beispiel vom Auge und von der imaginarischen Vorstellung des eigentlichen Gesichtskreises deutlich." (§ 491 S. 161.) Eberhard sucht aus der „Einschränkung" unserer Seele zu erklären, warum die

[1]) Abweichende Lehren bei Ploucquet und Mérian s. S. 166 und 195.

Empfindung im direkten Verhältnis der Menge der Vorstellungen und im umgekehrten Verhältnis der Zeit an Lebhaftigkeit und Stärke zunehmen müsse. (Allg. Theorie S. 53.) Haller glaubt (gr. deutsche Physiol. V, 1081), dass die Seele höchstens fünf bis sechs Ideen zu gleicher Zeit sich vorstelle und dass eine darunter die herrschende sei.

Für Irwing sind die Perzeptionen das, was uns Sinne und Gefühl darreichen (III, 6), ohne dass notwendigerweise ein Bewusstsein dabei wäre. Von diesem letzten Begriff herrschten viele teils sich gegenseitig widersprechende, teils in sich widerspruchsvolle Vorstellungen. „Das Bewusstsein überhaupt ist . . . entweder die Idee unsres Selbst, die allemal in andern Empfindungen und Ideen mit liegt und bloss vermöge der Thätigkeit der Seele davon abgesondert und für sich selbst als eine eigene Idee wahrgenommen wird; oder es sind andre Ideen, die wir haben, welche zwar, für sich selbst genommen, schon als ganze Ideen in uns vorhanden sein können, die aber vermöge der Thätigkeit der Seele nochmals im Ganzen aufgefasst und als verschieden von der Idee unseres Ich wahrgenommen werden; oder aber man versteht darunter das Vermögen der Seele, diese Handlungen vorzunehmen“ (II, 197). Irwing führt das noch weiter aus und schliesst: „Hieraus ergiebt es sich nun schon, dass wenn gefragt wird, ob der Mensch sich wirklich aller und jeder blossen Gewahrnehmungen oder Perzeptionen, die er hat, bewusst sei, ich nicht anders, als mit Nein, antworten kann, weil nicht immer gehörige Veranlassungen vorhanden sind, um die Aufmerksamkeit auf alle und jede Perzeptionen zu leiten. Diejenigen, die das Gegenteil behaupten, sagen zwar, dass die Gewahrnehmungen, wovon gesagt wird, dass die Seele sie nicht apperzipiert habe, nur die wären, auf welche sie nicht Aufmerksamkeit genug gewendet, um sich derselben wieder zu erinnern. Allein diese nehmen das Wort Bewusstsein noch in einer dritten Bedeutung, davon ich mir keinen möglichen Begriff machen kann. Ihnen ist hier Bewusstsein weder die Gewahrnehmung der Ideen unsers Selbst, noch die Apperzeption unsrer übrigen Ideen, sondern ein gewisses inniges Gefühl in der Seele selbst.“ (II, 200.) Klarheit und Lebhaftigkeit der Vorstellungen genügt nicht, um eine Idee bis zur Apperzeption zu bringen. Es gehört noch ausserdem die „Gewahrnehmung“ dazu, dass diese Idee von allen übrigen zugleich gegenwärtigen, und auch von der Idee unseres Selbst, verschieden ist, ja dass wir es sind, die wir diese Idee eben jetzt haben. Daraus soll erhellen, dass zwar die Apperzeption nicht ohne Aufmerksamkeit, aber nur durch eine ausgebreitete Aufmerksamkeit existieren kann, die über mehrere einzelne Ideen, und zwar von aller Art, sich erstrecken muss. (II, 213 und 216.) Die Apperzeption ist also nur graduell von der Perzeption verschieden. Diese liefert der Seele die ersten Kenntnisse; kommt darauf Handlung der Seele hinzu, so werden diese Kenntnisse apperzipiert, unterschieden, nach

ihrem Unterschiede bemerkt, untereinander verglichen und Zusammenhang und Folge darin eingesehen. Alsdann erst entsteht eigentliche Erkenntnis. (III, 7.) Auch für Tetens (s. S. 347 f.) ist das Apperzipieren eine „neue hinzukommende Aktion der Seele“ (I, 290), aber er will es nicht, auch hierin seine Eigenart wahrend, von der blossen Verstärkung des Perzipierens abhängig machen. Denn das Apperzipieren und Denken ist etwas Eigenartiges, eine formgebende Verarbeitung der Bewusstseinsinhalte. Hier findet sich der berühmte, an Kant erinnernde Satz: „Empfindungsvorstellungen sind . . . der letzte Stoff aller Gedanken . . . die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft.“ (I, 336.) Abgeschlossen werde dieser Prozess durch das Bewusstsein von ihm. „Das erste Stück des Denkaktus, das Beziehen der Vorstellungen auf einander, ist eine selbstthätige Wirkung der vorstellenden Kraft; das zweite Stück, das Gewahrnehmen der Beziehung, ist neue selbstthätige Äusserung des Gefühls.“ (I, 606.)

Verstand und Vernunft gelten gewöhnlich als gleich bedeutend. Doch erscheint nicht eben selten die Vernunft als etwas höheres. Sie beschäftigt sich mit deutlichen Begriffen; wenn diesen jegliche Dunkelheit und Verworrenheit fehlt, so spricht man von reiner Vernunft *(ratio pura),* wenn ihnen etwas Unklarheit beigemischt ist, so nennt man die Vernunft unrein *(ratio impura).* Für Meiers Metaphysik (III, 257 ff.) ist Verworrenheit mit Sinnlichkeit identisch. Ein reiner Verstand also, der nur deutliche Erkenntnisse erzeugt, dürfte keine sinnlichen Elemente enthalten. „Gleichwie wir nun das Wasser ganz rein nennen, wenn es gar keinen Teil anderer Art in sich enthält, also wird auch dieser Verstand rein genannt, weil in seiner Wirkung nichts Fremdes, keine Klarheit von anderer Art, nichts Sinnliches angetroffen wird. Nach dieser Erklärung kann der menschliche Verstand unmöglich rein sein und werden, denn unsere allerdeutlichsten Vorstellungen halten viel Sinnliches in sich.“ Der Mensch muss sich daher mit einem möglichst reinen Verstande, einem höheren Grade von Tiefsinnigkeit begnügen, in welchem fast nichts Sinnliches, vielmehr eine grosse Fülle von Schlüssen, d. h. von „Erkenntnissen des Zusammenhangs einer Vorstellung mit anderen“ enthalten ist. — Zu einer andern Differenzierung haben dann englische Einflüsse den Anstoss gegeben. Die ohne Reflexion im Gesamtleben stattfindende und die sich eines wissenschaftlichen Verfahrens bedienende Erkenntnisthätigkeit sollen geschieden werden. Dies geschieht bei uns durch die Ausdrücke (gemeiner) Verstand und (räsonnierende) Vernunft; nur die letztere führt zu notwendigen und allgemeinen Vernunftwahrheiten. (Tetens, I, 520 und 571.) Bei Kant, auf den alle diese Vorbereitungen hinzielen, wird die Vernunft das Vermögen der Prinzipien d. h. der Erkenntnis des Besonderen im Allgemeinen und, da jedes Kantische Seelenvermögen nicht bloss den Grund seiner Leistungen, sondern auch

den Massstab für die Regeln in der Praxis enthalten soll, so ist die Vernunft nicht bloss das Vermögen, das die Prinzipien hat, sondern auch jenes, das sie zugleich „an die Hand giebt".

Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft: „Leibniz intellektuiert die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe .... insgesamt sensifiziert"; Lambert hat in seiner „Architektonik" den folgenden Ausdruck: „Locke anatomisiert die menschlichen Begriffe, während Leibniz sie analysiert"; Mérian prägt den gleichen Gedanken schon 1757 zu dem Satze: *„Leibniz change les perceptions en raisonnements et Condillac transforme les idées en sensations"*.

In der That treibt dieser Gegensatz sehr tief. Es ist der Gegensatz zwischen einem Sensualismus, dem der Verstand als entwickelte Empfindungsfähigkeit gilt, und einem Rationalismus, dem die Sinnlichkeit als beschränkter Verstand gilt. Es ist aber ausserdem der Gegensatz, den wir am besten durch die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori* fassen. Jenes ist seit Leibniz, was aus der Vernunft, dieses, was aus der Erfahrung stammt; der *philosophie expérimentale qui procède a posteriori* steht gegenüber die Erkenntnis durch *la pure raison ou a priori*. Wolff lässt die scharfen Umrisse dieser Begriffe zerfliessen und setzt das *eruere veritatem a priori* mit dem *elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando* gleich. Während das schwächliche Geschlecht der Nachfolger sich an seine Lehre klammert, hebt Lambert die Apriorität über das hinaus, was dem Durchschnitt vor der besonderen Erfahrung feststeht, und spricht es kühnlich aus: „Wir wollen demnach gelten lassen, dass man absolute und im strengsten Verstande nur das *a priori* heissen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben." Daneben bleibt, trotz Rüdigers glänzender Widerlegung, die Theorie der angeborenen Vorstellungen bestehen, namentlich in populären Büchern. Es scheint, dass die Richtung aufs Natürliche, der wir schon begegnet sind und weiterhin begegnen werden, entscheidend einwirkte und den angeborenen Vorstellungen unbedingten Wahrheitswert lieh. Noch immer glaubte die Philosophie, sie habe die Wahrheit eines Gedankens hinreichend erwiesen, wenn sie zeigen könne, dass er mit jedem Menschen so naturgemäss verwachsen sei wie etwa die Fähigkeit des Sehens; trete also bei jedermann,

wenngleich in unzähligen Graden der Vollkommenheit, die Gottesvorstellung auf, so sei sie schon hierdurch als wahr legitimiert. Was der natürliche Mensch mit Notwendigkeit denke, könne nicht falsch sein. Von diesem naiven Standpunkt ist die neuere Erkenntnistheorie mit Recht abgekommen, in der Ethik jedoch wuchert das Dogma weiter, es müssten Gesinnungen und Handlungen, die mit der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen regelmässig verbunden sind, als sittlich bezeichnet und zur Nacheiferung empfohlen werden.

Neben der Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen ist das Problem der Aussenwirklichkeit ein solches, in dem Philosophie und Psychologie zusammentreffen. Im 18. Jahrhundert war der Zweifel an der Realität der Aussenwelt um so verbreiteter, da die Monadologie mit gutem Beispiel vorangegangen war; hatte doch Leibniz die ganze Materie für eine subjektive Vorstellung und nur die unkörperlichen Monaden für wahrhaft vorhanden erklärt. An diese Wendung von der objektiven Untersuchung zur subjektiven Behandlung knüpfte späterhin Kant an, durch Leibnizens Vorstellung von der Aktivität und Kraft der Seele wurde Fichtes Lehre vorbereitet. Da indessen Leibniz selbst die räumliche Welt als reale Wirkung der Monaden behandelt hatte (s. S. 411), so verschwamm der Unterschied in der wüsten und unüberlegten Terminologie der Epigonen. Bei einiger Konsequenz hätten die Wolffianer und die ihnen verwandten Schulen den Phänomenalismus freundlich behandeln müssen. Aber in ihren popularisierenden Darstellungen gaben sie den strengen Monadenbegriff zu Gunsten des Atombegriffes preis und betrachteten nunmehr die Widerlegung des Idealismus als eine Ehrensache für jeden aufgeklärten Philosophen. Hier nun griff Tetens entscheidend ein. Er liess ebenso wie Leibniz die Sonderung fallen, die Descartes, Malebranche und Locke zwischen den objektiv-primären und subjektiv-sekundären Eigenschaften der Materie errichtet hatten. (I, 423.) Mit grösster Entschiedenheit sprach er sich für den Phänomenalismus aus, wie wir schon früher gesehen haben; indessen seine Untersuchung „Über den Ursprung unserer Kenntnisse von der objektivischen Existenz der Dinge“ kommt für eine Geschichte der Psychologie nur nebenbei in Betracht. Ob unsre Kenntnis der Aussenwelt auf instinktartigen Urteilen beruhe, ob man erst von dem Ich und später von dem Nicht-Ich wisse, aus welchen Empfindungen

die Idee von der äusseren Existenz zunächst entstehe — dies dürften die der Psychologie am nächsten liegenden Fragen sein, die Tetens zergliedert (s. S. 350 ff.).

Indem wir uns zur Logik wenden, gedenken wir vor allem der schon besprochenen engen Beziehung zur Psychologie. Reinhold urteilt darüber scharf, aber nicht unrichtig: „In der Logik wurde überhaupt Vorstellungen haben mit Denken verwechselt, grösstenteils nur empirische Psychologie abgehandelt und der eigentlichen Gesetze des Denkens gemeiniglich nur im Vorbeigehen, nicht selten mit Missbilligung unter der Rubrik verjährter Spitzfindigkeiten erwähnt." (Vers. einer neuen Theorie 1789 Vorr. S. 10.) In der That enthält der erste Teil der Lehrbücher der Logik fast ausnahmelos eine Psychologie des Vorstellens *(perceptio)*. Der Gedankengang ist stets der folgende, uns bereits bekannte. Durch die Sinne entstehen die Empfindungen, sie werden im Gedächtnis aufbewahrt und durch die Einbildungskraft erneut, durch Aufmerksamkeit und Dichtungsvermögen abgeändert. Sie treten in Beziehung besonders durch die Assoziation. Sie unterscheiden sich von einander teils nach ihren Objekten, teils subjektiv, insofern sie klar oder dunkel, deutlich oder verworren, einfach oder zusammengesetzt, konkret oder abstrakt, vollständig oder unvollständig sein können. Der zweite Teil pflegt von der Urteilskraft *(iudicium)* und den Arten der Urteile zu handeln, von wahr und falsch (s. S. 218), gewissen, ungewissen und wahrscheinlichen Sätzen. Das Urteil ist eine zusammengesetzte Wahrnehmung, nämlich das Auffassen von Beziehungen zwischen mehreren Dingen, wobei der Urteilende Stellung nimmt.[1]) Ob das Prädikat dem Subjekt beizulegen oder abzusprechen ist, mag nach den Materialisten in einem Verhältnis der Nervenbewegungen begründet sein; auf alle Fälle ist das Subjekt dabei wesentlich beteiligt, denn es handelt sich zunächst um Vergleichung zwischen Vorstellungen, um das Gefühl eines bestimmten Verhältnisses. Allerdings ist ein Urteil erst dann wahr, wenn die in ihm ausgesprochene Vorstellungsbeziehung — *comparison,* sagt Hume — den Verhältnissen und Beziehungen in den Dingen entspricht. Dadurch unterscheidet sich die Denk-

[1]) Bejahen oder verneinen bedeutet „einen Beifall geben oder keinen Beifall geben". Bernd, Abh. von Gott 1742 S. 287. Der üblichen synthetischen Theorie des Urteils trat ausdrücklich Rüdiger entgegen s. S. 100; aber überhaupt lag in der Lehre, dass der Verstand durch Zerlegung die Sinnesvorstellung zur Klarheit zu bringen habe, eine Anerkennung der analytischen Funktion im urteilenden Denken.

kraft von der Assoziation: „Das Urteilen ist eine ganz andere Verknüpfung der Vorstellungen als die Vergesellschaftung derselben in der Einbildung. Denn die vergesellschafteten Vorstellungen kommen nur zufälligerweise zusammen. Die Vorstellungen können vergesellschaftet sein, ungeachtet ihre Objekte in gar keiner Verknüpfung stehen. Das Urteil drückt aber eine notwendige Verknüpfung der Objekte der Vorstellungen aus. Dort wurde die Verbindung der Vorstellungen durch die Einbildungskraft bestimmt, hier durch die Objekte selbst.“ (Jakobs Grundriss der Erfahrungsseelenlehre 1800 S. 228.)

Der dritte Teil der älteren Logik spricht von Schluss und Beweis, ein vierter giebt eine allgemeine Methodenlehre. Der Schluss *(ratiocinatio, raisonnement)* wird gleichfalls als zusammengesetzte Wahrnehmung aufgefasst, nämlich als die Fähigkeit einzusehen, ob in zwei Dingen ein drittes eingeschlossen ist oder als Wirkung aus ihnen entsteht. Die Analogieschlüsse werden gern psychologisch behandelt; sie sollen als ein *analogon rationis* auf gleicher Stufe mit dem stehen, was man auch heute noch gelegentlich als blindes oder intuitives Urteil, Gefühls- oder Autoritätsurteil bezeichnet. Die zu Grunde liegenden Prinzipien, die den Grundsätzen des richtigen Urteilens und Schliessens parallel laufen, stehen in engster Verbindung mit der Assoziation, worüber Maassens Versuch über die Einbildungskraft (1797 S. 122 ff.) erschöpfende Auskunft giebt.

Schon früher wurde hervorgehoben, dass nach Leibniz die Vernunft Zeichen zu ersinnen vermag, die jeden einfachen Begriff und jede Begriffsverbindung unzweideutig in Charakteren und Formeln niederlegen. Vorausgesetzt wird, dass alle unsre Ideen gleichartige Kombinationen einer kleinen Anzahl einfacher Ideen sind, die das ABC der menschlichen Vernunft darstellen; eine unzweifelhaft falsche Voraussetzung, denn sie kann nur prädikative Urteile zulassen und muss darauf verzichten, das Verhältnis von Gattung und Art, ja jedes Abhängigkeitsverhältnis, wie es etwa im Genetiv oder im Relativsatz vorliegt, in zureichender Weise auszudrücken. Wer glaubt heute noch, nach den Fortschritten der mathematischen und chemischen Terminologie, dass die Zahl unsrer elementaren Begriffe klein sei? Wer hält es für zweckmässig, dass ähnliche, leicht verwechselbare Vorstellungen mit möglichst ähnlichen Symbolen bezeichnet werden? Wie kann man hoffen, es werde je die Begriffsanalyse vollendet werden,

obgleich doch Leibniz selbst zugestehen muss: *„il est vrai que ces caractères présupposeraient la véritable philosophie“*? Immerhin, seit der Zeit jener phantastischen Pläne war das Interesse an künstlichen und natürlichen Sprachen ungemein lebhaft, und es wurde ein Leitgedanke der Psychologie, dass Denken und Reden unlöslich mit einander verbunden seien. Der 271. Litteraturbrief tadelt an G. F. Meiers „Betrachtung über die Natur der gelehrten Sprachen“ (1763), dass sie das Bild vom Körper und Kleid inbezug auf Begriff und Sprache gebrauche; der Ausdruck sei vielmehr die Haut des Gedankenkörpers, nicht ein beliebig überzuwerfendes und fortzunehmendes Kleid. Auch in der dritten Sammlung der Herderschen Fragmente und in einem zuerst von SUPHAN (II, 355) veröffentlichten Aufsatz herrscht die Vorstellung, „dass die menschliche Seele ohne Worte nicht denken könne.“ Wir müssen also, nachdem wir bisher vom Denken gehandelt haben, nunmehr der Sprache unsre Aufmerksamkeit zuwenden.

Damals beschäftigte die Frage nach dem Ursprung der Sprache die Gelehrten aller Richtungen aufs lebhafteste. Seitdem Süssmilch in einer viel beachteten Rede darüber sich geäussert hatte, war das Thema aus der philosophischen Litteratur des 18. Jahrhunderts nicht verschwunden. Süssmilch trug 1756 in der Berliner Akademie einen (zehn Jahre später veröffentlichten) Beweis vor, „dass der Ursprung der Sprachen göttlich sei.“ Da nämlich die Vernunft allgemeine Zeichen d. h. Wörter voraussetze, diese ihrerseits aber allgemeine Begriffe d. h. Vernunft zur Voraussetzung hätten, da also sowohl die Vernunft als auch die Sprache zuerst da gewesen sein müsse und keine die erste gewesen sein könne, so sei der Ursprung der Sprache nur durch ein Wunder, eine göttliche Offenbarung erklärbar. Man dürfe nicht behaupten, dass der Mensch von Natur ein sprechendes Wesen sei. Denn wo finde sich eine solche Natursprache? Also blieb diese, von Süssmilch geführte Partei bei ihrer Annahme, dass die Sprache einen übernatürlichen Ursprung habe. Ihr näherte sich Rousseau mit der Begründung, dass abstrakte Begriffe durch keine natürliche Vermittelung von einem Menschen auf den andern übertragen werden könnten, und auch Ploucquet, indem er in seiner Schrift *De origine sermonis* Gott als Schöpfer der menschlichen Sprache behauptete.

Hingegen hatte Maupertuis schon 1754 im Zusammenhang

mit der Frage nach einer Weltsprache die natürliche Entstehung der Sprache aus Naturlauten und aus Übereinkunft der Menschen verfochten[1]), worüber dann später Irwing Bemerkungen machte, die an Grundbegriffe des Kritizismus anklingen. Besonderes Leben aber kam in das Problem durch eine von der Berliner Akademie gestellte Preisfrage, an deren Lösung sich vermutlich Jerusalem und Tiedemann beteiligt haben und deren Preis am 6. Juni 1771 Herder erhielt. Herder[2]) verwirft sowohl die Annahme unmittelbarer göttlicher Unterweisung als auch die Entstehung aus tierischen Empfindungslauten. Seine eigene Hypothese ist künstlerischer Art, da sie aus dem Sinnlichen das wunderbare Gebilde der Sprache hervorgehen lässt: der Mensch habe die tönenden Merkmale der ihn umgebenden Aussenwelt bewusst erfasst und in bezeichnende Laute umgesetzt; des Rätsels Lösung liege im Gehör, diesem Mittelsinn, „durch welchen die Farbe zum Ton, der Ton zum Gedanken, der Gedanke zum malenden Schall gemacht wird." Sonach ist die Sprache ein notwendiges Ergebnis der sinnlichen Natur des Menschen und hat sich aus den unscheinbarsten Anfängen zu ihrer jetzigen Vollkommenheit entwickelt. Es mag eine pathognomische Interjektionsepoche vorausgegangen sein, in der lebhafte Gefühle automatisch in schreienden Lauten sich äusserten; die eigentliche Sprache jedoch beginnt erst mit dem Augenblicke, wo die vom Gehörssinn aufgefassten kennzeichnenden Merkmale eines Gegenstandes zu seinem Namen werden. — Der originalste Gedanke Herders fehlt in der sonst auffallend ähnlichen Theorie Pestalozzis. Pestalozzi vermutet drei Perioden: in der ersten war die Sprache „eine mit Mimik vereinigte Schallkraft, die die Töne der belebten und leblosen Natur nachahmte"; in der zweiten „ging sie zu Hieroglyphen und einzelnen Worten über und gab lange einzelnen Gegenständen einzelne Namen"; in der dritten bemerkte sie zuerst „die auffallendsten Unterscheidungsmerkmale der Gegenstände, die sie benannte, dann kam sie zu den Eigenschaftsbenennungen und mit diesen zu den Benennungen des Thuns und der Kräfte der Gegenstände. Viel später entwickelte

---

[1]) Vgl. Maine de Biran, *Note sur les réflexions de Maupertuis et de Turgot au sujet de l'origine des langues. Oeuvres philos. Ed. V. Cousin* 1841 II, 319—346.

[2]) Abhandlung über den Ursprung der Sprache 1772 bes. S. 5, 55, 75. — Über die ähnliche Theorie von Meiners s. S. 257.

sich die Kunst, das einzelne Wort selber vielbedeutend zu machen . . .“ (In der Ausgabe von Seyffarth XI, 246; in der Ausgabe von Mann III, 246.)

Nachdem hierdurch ein für alle Mal der natürliche Ursprung der Sprache festgestellt war, versuchte man in der Folge, diejenigen seelischen Fähigkeiten herauszufinden, die zur natürlichen Entstehung der Sprache nötig gewesen sein müssen. Ganz allgemein verwies man auf die Assoziation. Beispielsweise Irwing (II, 117 f.). Sobald jemand das Wort Brod hört oder liest, so erzeugt der Ton oder das Aussprechen in Gedanken zuerst eine Idee des Tons oder des Aussprechens, und diese Idee erweckt gleich neben sich die Idee derjenigen Sache, die Brod genannt wird. Am klarsten ist das Ergebnis in Hoffbauers Naturlehre der Sprache (1796 S. 225 ff.). Wollte der primitive Mensch hörbare Gegenstände onomatopoetisch oder sichtbare Gegenstände durch ihre Schallwirkungen in allgemein verständlicher Weise bezeichnen, so bedurfte es dazu der Assoziationfähigkeit; ausserdem war nötig das Vermögen, Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zu bemerken. — Von solchen psychologischen Feststellungen war nun der Weg zu einer Sprachpsychologie nicht mehr weit. Beachtenswerte Untersuchungen hierzu brachte Moritzens „Magazin“ (vgl. die Übersicht IV, 1 S. 45). Pockels schrieb über den „Anfang der Wortsprache“ (II, 3 S. 93) und ergänzte diesen wenig bedeutenden Aufsatz durch hübsche Aphorismen über die Entwickelung der Sprache bei Kindern. Moritz selbst hat (I, 1 S. 92) die Impersonalien untersucht, „wie sie gleichsam die Grenzlinien ziehen zwischen dem, was wir uns als abhängig, und dem, was wir uns als unabhängig von unserer thätigen Kraft denken“, wie sie gewissermassen ein Sichaufgeben der Seele bedeuten und daher zum Ausdruck der Leidenschaften mit Vorliebe gebraucht werden. Seltsamer ist der Gedanke, nach dem Vorbild des Umlautens die Verwertung verschiedener Konsonanten auf „unsre verschiedenen Vorstellungsarten von der Wirklichkeit“ zu beziehen. „st, d und t bezeichnen als bestimmende Laute in der deutschen Sprache vorzüglich die Wirklichkeit, w die Art der Wirklichkeit oder die Beschaffenheit, und n hebt die angenommene Wirklichkeit wieder auf.“ (I, 1 S. 118.)

Von solchen bedenklichen Einzelheiten wenden wir uns zu einem allgemeinen Gedanken, der die Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts beherrscht. Sie alle versuchen, die Sprache aus Be-

griffen oder wenigstens im Zusammenhang mit Begriffen zu erklären, offenbar weil die Logik im Begriff das elementarste Gebilde zu erkennen glaubte. Während wir heute dazu neigen, die Vergegenwärtigung von Gegenständen durch Namen auf Urteilsvorgänge zu gründen, knüpfte man sie anderthalb Jahrhunderte früher an Begriffe an. Diese sollen allesamt in zwei Hauptgattungen zerfallen, ob sie gleich sonst in Absicht ihres Inhalts und ihrer Entstehungsart noch so verschieden sind. (Irwing II, 254.) Sie gehören entweder zu den Sachideen oder zu den Zeichenideen. Sachideen sind die Empfindungen und Gefühle, sowie die aus ihnen zusammengesetzten oder abgeleiteten Ideen. Zeichenideen dagegen sind unanschaulich, insofern sie nicht um ihrer selbst, sondern bloss um gewisser bestimmter Nebenideen willen, mit denen sie verknüpft sind, gebraucht werden. Sämtliche Vorstellungen von Wörtern, insofern sie einen bestimmten Sinn einschliessen, gehören demnach hierher. — Zweierlei fällt an dieser Theorie auf. Erstens dass sie das onomatopoetische Moment vernachlässigt, durch das ja die Worte mit den Sinnesempfindungen und einer anschaulichen Eigenschaft des Gegenstandes verbunden werden; zweitens dass sie dem Nominalismus huldigt. Wenn es kein wirklich existierendes Original giebt, dessen Abbild der allgemeine Begriff „Brot“ wäre, so bleibt uns Menschen nur übrig, dass wir die Vorstellung eines Individuums als Repräsentanten der ganzen Klasse nehmen und durch Worte und Zeichen das Allgemeine denken. Von diesen beiden Wegen meint Stewart (I, 257), sie liefen am Ende so sehr zusammen, „dass wir dadurch berechtigt sind es als einen Grundsatz aufzustellen: ohne den Gebrauch der Zeichen hätten bloss einzelne Dinge den Gegenstand unsrer Gedanken bleiben müssen.“ Mit dieser Zeichenlehre werden wir uns im Hinblick auf Pädagogik und Ästhetik noch späterhin beschäftigen müssen; von Leibnizens Plan einer allgemeinen philosophischen Sprache, der viele Denker, darunter auch Tetens, angelockt hat, haben wir bereits im Eingang dieser Betrachtungen das Nötigste gesagt.

4. Gefühl und Wille.

a) Theorie des Gefühls.

Wir haben bereits verfolgt, wie im 18. Jahrhundert das Gefühl als selbständiger und eigenartiger Bestandteil des geistigen Lebens anerkannt worden ist (s. S. 388). Auch begegneten uns schon öfter die Schwierigkeiten, die dieser neuen Erkenntnis im Wege standen. Ausser der Gegenwirkung, die von der so natürlichen Zweiteilung der Seele in eine theoretische und eine praktische Seite ausging, traten als Hindernisse auf der Gegensatz zwischen Lust und Unlust, der jede Vereinheitlichung auszuschliessen schien, und die enge Verknüpfung der Gefühle mit Empfindungen und Vorstellungen.

Seitdem Leibniz die *lex continui* aufgestellt hatte, brach die Psychologie mit dem Vorurteil, es seien Lust und Unlust entgegengesetzte Vorgänge, und erkannte ihre Verwandtschaft. Unzer erwies endgültig die Zusammengehörigkeit, indem er 1769 (im „Arzt“ III, 370) darauf aufmerksam machte, dass die Steigerung einer wohlgefälligen Reizintensität über einen gewissen Grad hinaus sofort Schmerz an Stelle der Lust hervorrufe, und dass anderseits „aus der allergrössten Pein ein Vergnügen entspringen könne.“ Hieraus ergab sich das Problem, wie aus Gegenständen und Beziehungen, die an sich Furcht, Mitleid, Grausen, Schrecken erregen, dennoch ein ästhetischer Genuss entstehen kann; wir werden bei den Beziehungen zur Ästhetik davon sprechen. Diese Thatsache der vermischten Empfindungen (s. S. 270) führte dann dazu, die Verschmelzung verschiedener Gefühle zu einem Gesamtgefühl und die Verstärkung oder Hemmung nicht verschmolzener, gleichzeitiger Gefühle zu untersuchen. Im letzteren Doppelfall herrschen nach Jakobs abschliessender Darstellung (Grundriss 1800 S. 343 ff.) vier psychologische Gesetze. „Eine stärkere Lust schwächt und verdunkelt die schwächere Lust oder Unlust von anderer Art,

die vor ihr vorhergeht und mit ihr assoziiert ist; eine stärkere Unlust hebt die schwächere Unlust oder Lust von anderer Art, welche vor ihr vorhergeht oder mit ihr vergesellschaftet ist, ganz oder zum Teil auf; eine schwächere Lust erhöht die stärkere Lust oder Unlust anderer Art, die vor ihr vorhergeht, auf sie folgt oder mit ihr assoziiert ist; eine schwächere Unlust erhöht die mit ihr assoziierte Lust oder Unlust von anderer Art."

Ein Erbstück aus früheren Zeiten und eine Folge terminologischer Verwirrung (s. S. 353) war, wie wir wissen, dass die Psychologie des 18. Jahrhunderts Empfinden und Fühlen in einander übergehen liess. Noch in den achtziger Jahren musste ein Pädagog[1]) den Wunsch äussern, „dass man das Gefühl entweder garnicht von dem äussern Sinn des *tactus* gebrauchte oder für das innere, allgemeinere Gefühl ein eigentümliches Wort erfände", und er fügte den tausendfach wahren Satz hinzu: „überhaupt scheint unsre psychologische Sprache noch recht mangelhaft und unbestimmt zu sein, und doch könnte vielleicht in keiner Sprache leichter als in der deutschen diesem Mangel abgeholfen werden, wenn nur unter den Schriftstellern mehr Einigkeit herrschte." Um zu unserm Thema zurückzukehren: Das Empfinden galt als ein dunkles Erkennen, in dem die Gefühlsbetonung das herrschende Merkmal ist; aus unendlich vielen kleinen Vorstellungen, die wir nicht mit Deutlichkeit auseinander halten können, entspringt das Gefühl; Empfindungen sind angenehm und unangenehm, weil sie keine deutlichen Begriffe voraussetzen. Heute bezeichnen wir mit Empfindung die nicht weiter zerlegbaren Elemente der Vorstellungen, mit Gefühl die subjektive Reaktion auf Erregungen irgend welcher Art. Vor hundert und fünfzig Jahren aber gebrauchte man die Ausdrücke nicht selten im umgekehrten Sinne. Die gleichgültigen Veränderungen des inneren Sinnes nannte man innere Gefühle und „diejenigen Modifikationen dieser inneren Organe, die mit einem merklichen Grad von Vergnügen oder Missvergnügen vergesellschaftet sind, innere Empfindungen."[2]) Auch Tetens versteht unter Gefühl etwas, was mit Vorstellen und Denken zum Erkenntnisvermögen gehört, nämlich eine passive Modifikation der Seele, unter die das Gefühl der Verhältnisse und

---

[1]) Ph. J. Lieberkühn, Versuch über die anschauende Erkenntnis, 1782, S. 26.

[2]) Hissmann, Psych. Vers. S. 98. Über den inneren Sinn (in diesem Zusammenhange) vgl. Baumgarten, Metaph. § 396 und 478.

Beziehungen, die Empfindungen des Wahren, Schönen und Guten gerechnet werden; davon unterscheiden sich die Empfindnisse, die wir heute Gefühle nennen. Selbst noch in Maassens „Versuch über die Gefühle, besonders über die Affekte“ (1811/12) sind die Gefühle aufs engste an Empfinden und Vorstellen geknüpft. Maass unterscheidet objektive und subjektive Empfindungen. Bei jenen wird das Empfundene von der Empfindung unterschieden und als Gegenstand vorgestellt, bei diesen aber wird nichts als Objekt vorgestellt, sondern bloss ein kürzer oder länger dauernder Zustand des empfindenden Subjekts apperzipiert. Es ist klar, dass hier die subjektive Empfindung unserm heutigen Gefühl, die objektive Empfindung unserer Empfindung oder Wahrnehmung oder dem damals geläufigen Begriff der Anschauung entspricht. Maass fährt fort: Da nun alle Empfindungen zu den Vorstellungen gehören, die Gefühlsempfindungen ebenso gut wie die „Erkenntnisempfindungen“, so sei auch das Gefühlsvermögen als ein Zweig des Vorstellungsvermögens zu betrachten. Andere, selbst frühere Schriftsteller haben dagegen die Selbständigkeit des Gefühls betont. So stellte Heydenreich 1787 fest: zwar giebt es keine Vorstellung ohne Gefühl und kein Gefühl ohne Begehren oder Verabscheuen, aber wir besitzen Gefühle ohne Vorstellungen. Und Hoffbauer bestimmte im Jahre 1796: „Gefühle sind nicht das Werk des Vorstellungsvermögens, auch nicht des Begehrungsvermögens; allein sowohl mit Vorstellungen als mit Begierden und Verabscheuungen verbunden, dergestalt dass eine Vorstellung oder ein Begehren und Verabscheuen von gewissen Gefühlen begleitet wird.“ (Naturlehre der Seele, S. 243.)

Wir sehen also, wie arg die Meinungen über ein besonderes Gefühlsvermögen hin- und herschwanken. Doch kann so viel als allgemeines Ergebnis herausgeschält werden, dass selbst bei den Vertretern der Ursprünglichkeit des Fühlens (wie bei Wetzel s. S. 279) die Neigung gross ist, die engsten Beziehungen zur Vorstellungsthätigkeit aufrecht zu erhalten. Der eben erwähnte Heydenreich sieht doch auch in Sinnlichkeit und Phantasie die Hauptbedingungen der Gefühle. Blickt man etwas näher hin, so bemerkt man, wie die Verbindung entweder eine Färbung ins Objektive oder ins Subjektive erhält.

Die objektivistische Formel ist die der Vollkommenheit eines vorgestellten Gegenstandes. Alles Vergnügen gründet sich auf die Vorstellung einer Vollkommenheit. Vollkommen ist ein

Objekt, das mit seinem Vorbild übereinstimmt, und das, für sich betrachtet, eine Einheit im Mannigfaltigen und eine tadellose Zweckmässigkeit aufweist. Sofern damit gemeint ist, dass die Seele bei der Freude am Wahren, Schönen, Guten die innere Übereinstimmung und Angepasstheit des Gegenstandes sich vorstellen müsse, trifft die Kritik zu, die Heydenreich angelegt hat: „Vollkommenheit ist die zweckmässige Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Erreichung eines Endzweckes, mithin muss man, um sie einzusehen, erstlich das Mannigfaltige selbst bemerken, dann den Zweck erkennen, zu dem es zielt, endlich die Verhältnisse des Mannigfaltigen zu dem Zwecke insoweit klar einsehen, dass man urteilen könne, es stimme gemeinschaftlich zur Erreichung desselben hin. Wie klein ist die Anzahl von Empfindnissen, bei denen alle diese Thätigkeiten der Vernunft stattfinden.“ (In Caesars Denkwürdigkeiten, 1787, V, 160.) Die subjektivistische Formel besagt, Lust sei Bewusstsein der Vollkommenheit des eigenen Körpers oder des eigenen geistigen Zustandes. Jene Theorie der wahrgenommenen körperlichen Vollkommenheit hatte Mendelssohn für die niederen Gefühle durchgeführt. Karl Wilhelm Jerusalem kritisierte alsdann in seinen philosophischen Aufsätzen (1776) diese Lehre vom sinnlichen Vergnügen. Es gebe „sinnliche Lüste, mit denen das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit unmittelbar verbunden ist“ und die Seele wisse häufig nichts von der Beschaffenheit der Gefässe und Nerven. (S. 61.) Die andre Meinung von der Erhöhung der eigenen seelischen Vollkommenheit fand viele Vertreter und mancherlei Ausdrucksformen. Sulzer und Mendelssohn sprachen von der „Erregung unsrer Kräfte“, Hungar lehrte, dass Lust (Unlust) aus der Bethätigung (Einschränkung) der ursprünglichen psychischen Kräfte entstehen, Wetzel meinte mit einem an Kants Ästhetik erinnernden Wort, „Angemessenheit an unsre Vorstellungen“ erzeuge Lust, Villaume bezeichnete als Grundgesetz alles Vergnügens „das Verhältnis der Thätigkeit zur Kraft.“[1]) Auch Jerusalem neigt nach dieser Seite, verbindet aber mit der erwähnten Ansicht eine gewisse Rücksicht auf die objektivistische Formel und eine Nutzanwendung auf das Problem der vermischten Empfindungen. Er untersucht mit grosser Genauigkeit, warum ein Zusatz von Unlust oft das Vergnügen

[1]) Vom Vergnügen, 1788, II, 24. Hier auch andre Nachweisungen.

vermehrt. Die Seele sehnt sich danach, durch Vorstellungen bewegt zu werden, und alles, was diesen Endzweck fördert, verursacht ihr Vergnügen. Darum liebt die Seele das Mannigfaltige und findet Vergnügen an Gegenständen, an denen sie viele Prädikate entdeckt. Auch verneinende Prädikate, d. h. Mängel des Objektes gewähren ihr aus demselben Grunde Vergnügen, und dazu kommt, dass diese negativen Prädikate durch den anscheinenden Gegensatz zu den positiven der Seele besonders viel Beschäftigung geben. „Daher sind die Empfindungen, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit und eines damit verknüpften Übels entstehen oder die vermischten Empfindungen angenehm." (S. 101/2.) Am bekanntesten wurde die rein psychologische Theorie, die Cochius in seiner preisgekrönten Abhandlung über die Neigungen niedergelegt hat. Hiernach entsteht das Unangenehme in den Empfindungen aus dem Widerspruch und das Angenehme aus der Übereinstimmung mit unserm natürlichen Triebe zur Erweiterung. Die Übereinstimmung in den Objekten, ohne seelisches Wachstum, ist eine tote Kraft, sie lässt die Seele ruhig; die Übereinstimmung mit dem wesentlichen Triebe der Ausdehnung ist eine lebendige, sie und sie allein wirkt Vergnügen. (S. 68.)

Die annehmbarste Zusammenfassung und Weiterbildung aller dieser rationalisierenden Erklärungen des Gefühls sehe ich in Hoffbauers „Naturlehre der Seele". Aus intellektueller Thätigkeit, so hören wir, entspringen zwei Arten der Lust: die zweckmässige Einrichtung einer Sache giebt uns ein objektives, und die Beschäftigung des Verstandes mit ihr ein subjektives Vergnügen. (S. 254.) Je grösser die Zweckmässigkeit und Vollkommenheit des Gegenstandes und je ungehemmter die Geistesarbeit, desto grösser das Vergnügen. — Immerhin trifft selbst auf diese Darstellung das schon neun Jahre früher von Heydenreich geäusserte Bedenken zu. „Angenehm, sagen sie, ist alles, was den Trieb nach Leben und nach Ideen befriedigt, und wenn man sie fragt, warum sie denn fortzuleben, warum fortzudenken verlangen, so können sie nichts erwidern als: weil beides uns angenehm ist." (161.) Heydenreich verzichtet demgemäss auf jede Definition des Angenehmen und Unangenehmen, da die psychologischen Begriffsbestimmungen sich im Kreise drehen und die physiologischen über die Grenzen der Beobachtung hinausgehen; er gehöre nicht zu den „romantischen Seelenlehrern . . .

die eine materielle Idee so umständlich als ein Insekt zu beschreiben wissen". (164.) Dass die Erklärungen des Angenehmen überhaupt leicht auf einen Zirkel hinauslaufen, ersieht man am einfachsten aus Maassens „Versuch über die Gefühle", worin die Lust aus der Begierde und doch auch wieder die Begierde aus der Lust erklärt wird. So nämlich lauten seine Definitionen: „Ein Gefühl ist angenehm, sofern es um seiner selbst willen begehrt wird" (I, 39); „wir begehren nur das, was wir uns auf irgend eine Art als gut vorstellen" (243); „der Sinnlichkeit aber erscheint als gut, was Vergnügen gewährt oder verspricht, uns also angenehm affiziert . . . die Begierden beruhen auf angenehmen Gefühlen" (244).

Die Definition der Lust als einer Empfindung subjektiver Vollkommenheit legte es nahe, die seelische Thatsache der Selbstschätzung auf ihre Entstehung und ethische Bedeutung hin zu prüfen. Dies geschah am erschöpfendsten in der 1772 erschienenen „Geschichte des Selbstgefühls" von Michael Ignaz Schmidt, dem bekannten Verfasser der „Geschichte der Teutschen". Das Buch beginnt mit der richtigen Erwägung, dass die Eigenliebe im Reich der Seele aller Orten anzutreffen ist. Sobald das Bewusstsein erwacht, gefällt sich schon der Mensch, und je genauer er sich durch die Entwickelung seiner Anlagen und Kräfte kennen lernt, desto stärker wird dies Vergnügen. Zumal unsre Gefühle sind vom Selbstgefühl ständig begleitet. „Jede Empfindung ist nichts anderes als das verschiedentlich modifizierte Selbstgefühl; denn jede, mag sie von aussen oder innen kommen, hebt und senkt unser Selbstgefühl. Jedes Vergnügen entsteht also eigentlich aus dem Gefühle eigner Vollkommenheit und jedes Missvergnügen aus dem Gefühl eigner Unvollkommenheit." (S. 7/8.) Schon die einfachste Sinnesempfindung zielt auf Erhöhung unsrer Eigenliebe (24). Die Vollkommenheit unsrer Sinne und besonders der Reichtum und die Wirklichkeitstreue der durch sie vermittelten abwechselnden Bilder schmeicheln uns (38). Was die deutlichen Begriffe anlangt, so giebt es kein verdriesslicheres Gefühl für die Seele, als wenn sie die Schwäche ihres Nichtverstehenkönnens wahrnimmt und kein angenehmeres, als wenn sie den Zuwachs eigener Vollkommenheit bei der anwachsenden Vollkommenheit ihrer Begriffe bemerkt (48). Da nun das Vergnügen, womit das Selbstgefühl umgeben ist, einzig und allein aus dem darin eingeflochtenen Gefühl eigener Vollkommenheit entspringt, so muss auch jeder Gegenstand ausser uns, der gefallen soll, vollkommen sein und wenigstens ein dunkles Gefühl erregen, dass er ist, was er sein soll (55). Alsdann be-

handelt Schmidt die menschlichen Vollkommenheiten, die uns deshalb am innigsten berühren, weil sie sich unsern eigenen Vorzügen nähern, und er glaubt so die Liebe erklären zu können; ähnlich führt er die Hoffnung auf die Aussicht nach neuen Vollkommenheiten zurück. Von den Gemütsbewegungen, die aus Unvollkommenheiten oder dem Verlust von Vollkommenheiten entstehen, analysiert er Furcht, Scham und Reue. Nachdem er endlich die Sympathie dem Mitempfinden fremder Vollkommenheiten bezw. Unvollkommenheiten gleichgesetzt hat, spricht unser Autor von der Veränderlichkeit der Gemütsbewegungen und ihrem Einfluss in das Selbstgefühl. Diese Modifikationen des Selbstgefühls sind bald heftiger, bald schwächer. Wenn sie auf einen solchen Grad von Heftigkeit gestiegen sind, dass sie von einer merklichen Veränderung im Körper und Unruhe des Geistes begleitet werden, bekommen sie den Namen der Affekte. Sind sie so beschaffen, dass sie leicht in Affekte übergehen, werden sie Leidenschaften genannt (104).

Die Darstellung geht nun dazu über, die Wirkungen der Selbstthätigkeit auf das Selbstgefühl und die Bedeutung der körperlichen sowie der geistigen Stärke zu beschreiben. Auf das Bewusstsein der Stärke wird die Freude an wissenschaftlicher und künstlerischer Thätigkeit zurückgeführt. Geld, Macht, Ehrenstellen vervielfältigen gleichsam unser Selbst (166), und endlich bringt der Mensch auch das Glück mit in Rechnung, wenn es auf den Erweis seiner Stärke ankommt. Er glaubt, ihm müsse vermöge seiner ersten Anlage und seiner ursprünglichen Vollkommenheiten alles nach Wunsch gehen, Himmel und Elemente, lebende und leblose Geschöpfe müssen sich nach seinem Willen richten (168). Am höchsten aber stehen die durch den Einfluss des Sittlichen ermöglichte Berichtigung des Selbstgefühls und das eigene Streben nach Vollkommenheit. „Wir haben nun den Menschen betrachtet, wie er an sich ist. Wären aber auch seine natürlichen Anlagen noch so gross, seine Gefühle noch so edel, seine Kräfte noch so vortrefflich, so ist er doch nicht Mensch genug, so lange er allen blinden Trieben folgt. Nur wenn . . . er im Ganzen genommen ist, was er sein soll, wenn er dieses aus eigenem vernünftigem Bestreben ist, hat er die letzte Stufe menschlicher Hoheit erreicht."

Wir versagen es uns, den moralphilosophischen Darlegungen Schmidts zu folgen. Sie gipfeln darin, dass die Lust für das Individuum der letzte Wert, das eigentliche Gut an sich, die Unlust der letzte Unwert, das eigentliche Übel an sich sei, und, was damit unmittelbar zusammenhängt, dass die eudämonistischen Motive als die einzig möglichen des Handelns gelten können. Was uns die Arbeit schätzenswert macht, ist der Umstand, dass die ganze Summe seelischer Erscheinungen um ein bestimmtes Gefühl als um ihren Mittelpunkt gruppiert und der Fundamentalgedanke mit einer Folgerichtigkeit durchgeführt wird, die man oft an den Schriften jener Epoche vermisst.

b) Leidenschaft und Neigung.

Nachdem Descartes und Spinoza den Affekten und Leidenschaften der menschlichen Seele nähere Aufmerksamkeit geschenkt hatten, stand es für die deutsche Psychologie des 18. Jahrhunderts fest, dass diese psychischen Formen irgendwo zwischen Gefühl und niederem Begehrungsvermögen ihren Platz haben. Die Analyse ging nicht sehr tief, weil sie sich vor der Unmöglichkeit sah, mit den bevorzugten Erklärungsbegriffen der verworrenen Vorstellung und der angeschauten Vollkommenheit hier durchzukommen.[1]) Man beschränkte sich daher im wesentlichen auf eine Klassifikation und teilte die Leidenschaften ein in reizende (excitierende) und niederschlagende (deprimierende) oder auf der andern Seite nach der wirklichen oder bloss gedachten Gegenwart ihrer äusseren Ursachen. Bei den Affekten unterschied man körperliche, gemütliche und vermischte. Erst Kant gab einen neuen Anstoss, indem er die Affekte unter das Gefühl, die Leidenschaften unter das Begehrungsvermögen einordnete und jene in ihrer mehr ruckweisen Art von den langdauernden Schwingungen dieser sicher unterschied. Das Moment der verschiedenen Dauer erhielt bei ihm eine erhöhte Bedeutung dadurch, dass bei dem Affekt die Thätigkeit der Vernunft nur vorübergehend gehemmt, bei der Leidenschaft bleibend getrübt sei. Innerhalb der Affekte trennte dann Kant wackere und schmelzende oder, mit Anlehnung an den Brownianismus, sthenische und asthenische, von denen die einen das Bewusstsein unserer Kräfte, die anderen die Behauptung des Widerstandes selbst zum Gegenstande haben sollen.

Von dem psychologischen Gebiet gleitet die Erklärung ins moralphilosophische, sofern die Affekte als zweckmässige Einrichtung im Kampf ums Dasein verstanden werden. Die Beziehung auf die Selbsterhaltung und die Zweckmässigkeit findet sich vielfach in den hergehörigen Schriften; doch wollen wir uns hüten, in das Geschrei vom „Darwinismus vor Darwin“ einzustimmen. Die Hypothese bleibt übrigens nicht ohne Widerspruch. Haller meint: „Wollte man in der Furcht, um einem bevorstehenden Übel zu entwischen, die Selbsterhaltung zum Endzwecke dieser Bewegungen machen, so ist ja nichts ungereimter als dass sie die Kniee zittern lässt und eine Schwachheit hervor-

---

[1]) Versuche zur Begriffsbestimmung s. S. 167, 181, 255.

bringt.“ (Gr. deutsche Physiol., 1772, V, 1131.) Im Gegenteil, der Schöpfer hat die Abnahme der Kräfte bei der Furcht nicht zur Selbsterhaltung, sondern zur leichteren Zerstörung des Individuums bestimmt. Bei solcher Auffassung muss mehr das Schädliche als das Nützliche der Affekte hervortreten. Überhaupt aber stehen die Leidenschaften bei Psychologen und Ethikern nicht hoch im Werte; zumal bei höherer Intensität[1]) gelten sie als schädlich und hässlich. Daher sie denn bei den Medizinern ein ebenso grosses Interesse gefunden haben wie bei den Philosophen.

Ein Buch, das in vielen Auflagen erschien, ist das Johann Friedrich Zückerts: Von den Leidenschaften. Ich zitiere nach der 2. Auflage 1768. Für die Wertschätzungen der Vernunft und der Affekte kennzeichnend ist die Stelle der Vorrede S. 6: „Da man aber in dem Menschen nicht besser einen Abscheu gegen eine Sache erwecken kann als wenn man viele und starke Bewegungsgründe in ihm hervorbringt, welche zusammen genommen die Verabscheuung wirken, so bin ich hier bemüht gewesen, sowohl den Schaden des Körpers als auch den, welchen die Seele von den Leidenschaften hat, deutlich zu zeigen, und das Hässliche, Abgeschmackte und Niedrige in den Leidenschaften darzuthun.“ Nun folgt eine „moralisch-medizinische“ Betrachtung einer Diätetik der Seele, wie wir sagen würden. Für die Theorie wird auf Meiers Lehre von den Gemütsbewegungen verwiesen. Obgleich Zückert vor der Gewalt warnt, die die Leidenschaft auf die Körper ausübt, will er doch keine Askese. Er klagt im Stile moderner Feuilletonisten über die Entartung seiner Zeitgenossen. „Unsere Erzväter hatten den Vorteil einer dauerhaften starken Natur“ (44). „Jetzt haben unsere Fasern eine so lockere Textur und wir sind solche Weichlinge geworden, dass wir uns mit vielen körperlichen Schwachheiten und Mängeln schleppen müssen, die uns im Mutterleibe schon eingepflanzt worden.“ (45.) Die Elastizität der Fasern und die Flüssigkeit des Blutes spielen überhaupt eine grosse Rolle. „Unter den unangenehmen Leidenschaften sind vornehmlich der Schreck, die Furcht, Traurigkeit, unglückliche Liebe, Schamhaftigkeit, die Indignation, das Erstaunen und der Zorn diejenigen, welche den grössten Einfluss in unserm Körper haben.“ (49/50.) Wie kann man nun diese Leidenschaften unterdrücken oder wenigstens

---

[1]) Zimmermann, Von der Erfahrung in der Arzneikunst 1794, II, 434: „Alle Leidenschaften stürzen in einem hohen Grade der Heftigkeit den Menschen entweder in den Tod oder in eine fürchterliche Krankheit oder wenigstens in eine grosse Gefahr.“ — Über die Wertschätzung der Affekte bei Larochefoucauld, Thomasius und Krüger s. S. 52, 59 und 217.

mindern? Die Religion ist die beste Schutzwehr. Aus der Philosophie entnimmt man das Mittel, die erregenden Vorstellungen zur möglichsten Deutlichkeit zu erheben, aus der Medizin die Vorschriften der Diätetik. Natürlich aber werden auch Ableitung, Zerstreuung, ätiologische und prophylaktische Therapie empfohlen.

Nicht viel Originales enthält die bescheiden und nett geschriebene „medizinisch-moralische Pathematologie oder Versuch über die Leidenschaften und ihren Einfluss auf die Geschäfte des körperlichen Lebens", von Wilh. Gesenius, 1786. Nötig und richtig scheint die Bemerkung auf S. 19: „Man schildert oft mit Unrecht im ganzen die Leidenschaften als höchst nachteilige Veränderungen der Seele und hat wohl gar auf Mittel gesonnen, sie gänzlich auszurotten, dabei aber nicht bedacht, dass dies, weil dazu ein Angriff auf ihren Ursprung erfordert würde, folglich die ganze menschliche Natur umgebildet werden und besonders die Denkkraft der Seele fast ungebraucht bleiben müsste, unmöglich ist. Ueberdem würde der Mensch auch, wofern er dazu fähig wäre, dabei mehr verlieren als gewinnen." Die stärkste Leidenschaft ist die Geschlechtsliebe,[1]) die aus körperlichen Reizen entspringt, die gefährlichste ist „eine langwierige Traurigkeit". Gegen unglückliche Liebe empfiehlt Gesenius die alten Hausmittelchen: vermeide jede Begegnung, beschäftige dich eifrig mit Berufsarbeiten, zerstreue dich und geh auf Reisen. (S. 62 ff.) Er bespricht alle möglichen Affekte: Heimweh (75), Habsucht, Geiz, Ehrgeiz (82), Hoffnung und Freude (88, 91), wobei Definitionen wie folgende fallen: „Ehrgeiz ist ein unruhiges Bestreben nach Ehre" (83). Aus dem Verabscheuen entspringen dann Leidenschaften wie Hass und Furcht (103). Von den Erscheinungen der Furcht wird eine recht gute Beschreibung gegeben, an der nur bedenklich ist, dass eine „Verminderung der unmerklichen Ausdünstung" eintreten und wichtige Folgen haben soll (108). Bei der Behandlung der Scham begnügt sich Gesenius nicht mit der üblichen Definition: „Unlust über die Vorstellung anderer von unsrer Unvollkommenheit", sondern analysiert mit dem Ergebnis, „dass wir, wenn wir uns schämen, wirklich zweierlei Alterationen, wo nicht auf einmal, doch unmittelbar hinter einander in uns empfinden. Die erste ist die Bewegung der Hauptleidenschaft, z. B. des Schrecks, Zornes, oder irgend eines Verlangens. Die andere Traurigkeit, wäre es auch nur ein geringer Grad derselben, oder Reue, oder Furcht, oft alle drei zugleich. Man könnte die Scham auch eine Furcht vor Verachtung nennen." (113.) Wiederum vortrefflich ist die Beschreibung der Symptome des Schrecks. (138.) Unter den körperlichen Veränderungen werden diejenigen der Herzthätigkeit von Gesenius besonders berücksichtigt und in einen Zusammenhang mit

[1]) Über die Eifersucht, dies „Gemisch von Neid und beleidigter Selbstliebe" hat Pockels im Magazin (IV, 2 S. 52) manche kluge Bemerkungen veröffentlicht.

der damals noch nicht ganz überwundenen Theorie gebracht, dass die Affekte im Herzen ihren Sitz hätten. „Bei einer jeden obwaltenden Leidenschaft geht auf irgend eine Art eine Veränderung im Kreislaufe vor und bei einer jeden empfinden wir daher auch eine gewisse Veränderung im Herzen, es sei ein Klopfen, Beängstigung u. a. Sie sei, welche sie wolle, so ist sie immer beträchtlich genug, um uns verleiten zu können, das Herz für den Sitz der Leidenschaften zu halten, und immer hinreichend, von jeher dasselbe dem moralischen Begriff des Charakters unmittelbar mit einverleibt zu haben." (35/6.)

Indem wir von den rasch ablaufenden und erhöhten Seelenzuständen der Affekte zu den dauernden und minder intensiven Neigungen übergehen, nähern wir uns dem Willensvermögen. Denn dass die Neigungen teils mit Instinkten und Trieben verknüpft, teils den moralischen Erscheinungen verwandt sind, ist jener Zeit sicherste Gewissheit. Die Beziehung zu den benachbarten Begriffen bestimmt man dahin, dass eigentlich nur die schwächeren Bewegungen in der Seele Neigungen und Abneigungen heissen, dass aus ihnen, wenn sie stärker werden und ein wirkliches Bestreben erzeugen, Begierden und Verabscheuungen entstehen, dass sie durch eine öftere Wiederholung zur Leidenschaft anwachsen und alsdann, wenn sie mit einer starken Erschütterung des Körpers verbunden sind, Affekte genannt werden. Nach der üblichen Definition ist Neigung ein Zustand der Seele, worin diese aus deutlichen oder undeutlichen Begriffen nach einem Gegenstande verlangt, den sie gegenwärtig als einen notwendigen Teil ihrer Glückseligkeit ansieht (s. S. 252). Da dieser Gegenstand nur durch Erfahrung gegeben werden kann, so sind die Neigungen in ihrer konkreten Vollständigkeit niemals angeboren. Angeboren ist besten Falls die aktive Kraft der Seele und das Gesetz, das die unbestimmte Kraft auf ein bestimmtes Objekt treibt. Eine andre Frage ist es, ob nicht die verschiedenen Neigungen aus einer einzigen, und die Grundneigung ihrerseits aus der Urkraft der Seele abzuleiten seien. Die intellektualistische Antwort lautet: „Die einige Urkraft der Seele, ihr einiger Grundtrieb ist also dieser, ihre Vorstellungen zu erweitern durch neue Begriffe, neue Verhältnisse, oder sie zu mehrerer Deutlichkeit oder Lebhaftigkeit zu erhöhen." (Cochius, S. 24.) Die voluntaristische Antwort steht in einer anonymen, französisch geschriebenen Abhandlung: *„Le ressort primitif de*

toutes les opérations des hommes et pour ainsi dire la majeure de tous les raisonnements c'est l'amour de soi-même." (S. 44.)

Die beiden eben gegebenen Zitate stammen aus Schriften, die der Initiative der Berliner Akademie ihre Entstehung verdanken. Im Jahre 1767 hatte die Akademie einen Preis ausgesetzt für die beste Antwort auf die Frage: *Si l'on peut détruire les penchants qui reviennent de la nature ou en faire naître qu'elle n'ait pas produits; et quels sont les moyens de fortifier les penchants, lorsqu'ils sont bons, ou de les affaiblir, lorsqu'ils sont mauvais, supposé qu'ils soient invincibles.* Es gingen ein und wurden zusammen im Jahre 1769 veröffentlicht deutsch geschriebene Abhandlungen von Cochius, Garve, Meiners und einige französisch abgefasste Erörterungen.

Die preisgekrönte Arbeit von Cochius analysiert in einer zu jener Zeit noch nicht modernen Weise, indem sie an den Neigungen drei wesentliche Momente unterscheidet: erstens eine wirksame Kraft, ein Bestreben der Seele; zweitens ein Objekt, auf das sie gerichtet ist; drittens die Richtung dieser Kraft auf das Objekt. (S. 23.) Klingt das wie eine Vorahnung der Reinholdschen Trennung von Vorstellen, Vorstellendem, Vorgestelltem, so erinnert eine spätere Bestimmung ein wenig an Fichte. Das wirkende Prinzip nämlich wird von Cochius auch die expansive Kraft der Seele genannt. Diese Elastizität geht nach zwei Richtungen, Ausdehnung und Bewegung. Wenn der ständige Drang der Seele, Vorstellungen zu erwerben, sich darauf beschränken würde, alte zu verdrängen, um neue aufzunehmen, so hätten wir es nur mit Bewegung zu thun; ihre Thätigkeit besteht aber in der Ausdehnung d. h. darin, dass sie zwar neue erwirbt, aber gleichzeitig den besessenen Vorstellungen erhöhte Klarheit und Lebhaftigkeit giebt. — In dem an Beispielen reichen Abschnitt über die besonderen Neigungen beschäftigt sich Cochius mit Gegenständen, die wir in der Temperamentenlehre und bei der Pädagogik wiederfinden werden; aus der summarischen Übersicht hebe ich folgendes hervor. Unter den besonderen Neigungen, wodurch sich die Menschen unterscheiden, ist zuvörderst eine Hauptneigung sichtbar. Das Element davon ist in der ersten Kindheit angelegt und steigt durch unmerklich kleines Wachstum, durch das sie, nach und nach, aus der tiefen Dunkelheit zur Klarheit und von der Klarheit zur Lebhaftigkeit erhoben wird. Die Verschiedenheit kommt einmal von der Seele selbst, in der das wirkende Prinzip aller Neigungen ist. Je nachdem sie mehr oder weniger Aktivität hat, werden die Eindrücke der äussern, veranlassenden Dinge gleich anfangs stärker oder schwächer sein, und in der Folge schneller oder langsamer und zu grösserer oder geringerer Lebhaftigkeit wachsen. Ferner kommt die

Verschiedenheit von den Körpern her. Zum Beispiel das gesunde Kind wird mehr Eindrücke von allerhand Vergnügungen und wird sie tiefer annehmen, auch fester behalten als das kränkliche. Endlich legt die Verschiedenheit der Situationen, der Objekte und der Art, wie das Kind behandelt wird, verschiedene Neigungen an. — Ist der Hauptcharakter einmal bestimmt, zu einer gewissen Lebhaftigkeit erhoben und durch die Zeit und Gewohnheit befestigt, so kommen alle Vorstellungen, die dahin einschlagen, leichter, geschwinder und lebhafter in die Seele. Die nach und nach sich äussernden Nebenneigungen haben die gleiche Art der Entstehung; neue Neigungen entstehen so, dass entweder 1. von denen, die wir haben, nichts aufgehoben wird. Alsdann liegt die Änderung a) in der Hauptneigung, die näher bestimmt wird, daraus Unter-Arten und deren Neben-Arten entstehen, b) in den Graden der Lebhaftigkeit besonderer Neigungen; wenn das Verhältnis der Stärke derselben gegeneinander geändert wird. . . . Oder so, dass 2. eine Hauptneigung, auch der Hauptcharakter aufgehoben und ein anderer erweckt wird. (S. 67.)

Die Preisschrift von Christoph Meiners giebt, was zunächst auffällt, dem von der Akademie gestellten Thema eine andere Wendung. Sie untersucht: ob die Neigungen der Menschen natürlich sind und folglich vertilgt werden können oder nicht, ja sie widmet dem ersten Teil der Frage eine ausführliche, gegen die angeborenen Ideen sich richtende Darstellung, die eigentlich gar nicht gefordert war. Dem gleichen Zweck dient eine völkerpsychologische Betrachtung, die nicht recht gelungen ist, einmal deswegen, weil das benutzte Thatsachenmaterial gering und unzuverlässig erscheint, zum andern deswegen, weil die stete Rücksichtnahme auf die Erkenntnistheorie die psychologischen Interessen in den Hintergrund drängt. „Ich kann also, deucht mich, gleichfalls von den Neigungen der Völker ganz zuversichtlich behaupten, dass sie weder angeboren noch unveränderlich noch necessitierend sind.“ (S. 256.) Trotz diesen Aussetzungen verdient die Arbeit doch auch Anerkennung wegen der Selbständigkeit ihres Gedankenganges und der Bemühung, unbeirrt vom Modegeist die Wahrheit zu finden. Weniger original ist Garves Preisschrift, von der wir bereits (S. 263 f.) gesprochen haben. In den gleichen inneren und äusseren Zusammenhang wie die genannten Schriften gehört Toussaints kleine, elegant und unterhaltend geschriebene Broschüre.[1]) Er unterscheidet zweierlei Arten von Neigungen *(penchants)*, die er beide durch die Macht erworbener Gewohnheiten *(habitudes acquises)* bekämpfen zu können glaubt: solche, die der Menschheit im allgemeinen zugehören, und solche die das Individuum als solches charakterisieren. (S. 6.) In beiden Klassen giebt es angeborene Neigungen, wie Instinkt und Leidenschaften, und

[1]) *De l'empire de l'homme sur lui-même. Discours lû dans la séance publique de l'Académie, le 28. Janvier 1768 par M. le Professeur Toussaint.* Berl., 1768.

erworbene. Letztere verdanken wir meist den Einflüssen der Erziehung und Umgebung, denn von allen Neigungen seien nur die wenigsten auf das Konto der Natur zu schreiben. (10.) Daher können Eltern und Erzieher nicht vorsichtig genug verfahren; sehr richtig heisst es (18): „*On traite les enfants comme des êtres sans conséquence: on risque tout devant eux: exemples dangereux, propos libres, réflexions inconsidérées: il semble qu'ils aient été rendus invulnérables par l'eau du Styx, comme on suppose que l'était Achille, tandisqu'au contraire leur âme aussi délicate que la pellicule qui tapisse leurs chairs est offensée du moindre l'attouchement. C'est grand dommage que la nature ait départi le don de procréer leurs semblables à tant de créatures perverses qui transmettent avec l'existence, dans les fruits de leurs unions brutales, la contagion des vices dont ils sont eux-mêmes infectés*". Wenn aber einmal Fehler vorhanden sind, so nützt das blosse Räsonnieren nichts. Der Verstand allein richtet gar nichts aus; vielmehr kann man bloss dann auf eine Entfernung der bösen Neigungen hoffen, wenn man neue Triebe statt der alten einpflanzt, neue Gewohnheiten erwirbt, kurz durch unablässige Arbeit an sich selbst eine neue Natur annimmt. (32.)

c) Trieb und Wille.

Nach der präzisesten Begriffsbestimmung, die sich im 18. Jahrhundert findet, ist das Willensvermögen die seelische Fähigkeit, durch Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Durch ein Beispiel umschrieben besagt das: aus der Vorstellung des gehobenen Arms kann die Verwirklichung des vorgestellten Gegenstandes d. h. die thatsächliche Hebung des Armes zu Stande kommen (s. S. 77). Allein, es schien zweifelhaft, ob diese Definition für alle Stufen des Wollens zutreffe. Für die höheren freien Willkürhandlungen mag sie passen; passt sie aber auch für die niederen des Triebes? Denn mindestens diese beiden Stufen werden von einander geschieden, die undeutliche Begierde und der vernünftige Wille, manchmal auch drei: das Begehren, der sinnlich-verständige Wille und der sittlich-vernünftige Wille.

Der Trieb oder das Begehren fliesst in den üblichen Darstellungen mit dem Gefühl und der Neigung zusammen — am auffallendsten ist die Vermischung bei Feder (Lehrb. der prakt. Ph. S. 6 ff.) — oder trennt sich von ihnen nur durch das Merkmal einer „Anstrengung der Kräfte". Allen Trieben gemeinsam sei das natürliche Bemühen zu gewissen Handlungen. Einige

Gedanken in der Seele sind mit Lust oder Unlust vergesellschaftet; die von Lust begleiteten nennt man Begierden, die von Unlust begleiteten Verabscheuungen. Hentsch beruft sich für diese Definitionen auf den Sprachgebrauch: man rede allgemein von einer Begierde zum Essen und von einem Abscheu vor Gift oder Pest (a. a. O. § 122). Die Gegenstände, welche wir begehren, heissen Güter und werden, je nachdem sie den Leib, die Seele oder unsern äussern Zustand betreffen, Leibes-, Gemüts- und Glücksgüter genannt (§ 125). Im Gegensatz dazu stehen die Übel (§ 126). Man sieht, dass hier bereits der Eudämonismus hineinspielt. Ganz unverkennbar wird das in den zahllosen Erörterungen über den Grundtrieb der menschlichen Seele. Denn mit Vorliebe wird der Trieb nach Glückseligkeit als Grundtrieb angesprochen. Alle Menschen wollen von Natur glücklich sein; das braucht ihnen, wie Kant meint, nicht erst durch die Moral gelehrt zu werden. Ein Mitarbeiter an der Zeitschrift „Der Mensch“ (St. 2) giebt folgende Schilderung. Der erste Grund, der seinen Einfluss in unser gesamtes Thun und Lassen hat, ist ein Trieb, glücklich zu sein. Dieser Trieb, der auf unser Wohl und unsere Erhaltung geht, ist so allgemein, dass wir ihn als eine Wahrheit, die keines Erweises bedarf, voraussetzen können. Ein zweiter Grundsatz ist der, dass unsere Seele solche Kräfte, Neigungen und Empfindungen erhalten hat, die alle zu dem einzigen Zweck des wahren Wohlseins eingerichtet sind, und „darauf gehen, wie die Striche nach ihrem Mittelpunkt“. Die Gemütsbewegungen oder Affekte, und alles, was zur Sinnlichkeit gehört, sind uns zu unserm Glück und unserm Wohlstande ganz unentbehrlich; und in dieser Auffassung können wir sie nicht allein am besten erklären, sondern auch regelmässig ordnen und gebrauchen. Aus ihnen haben wir die unveränderlichen Gesetze des Guten und Bösen, des Nützlichen und Unnützen, des Brauchbaren und Schädlichen, des Natürlichen und Unnatürlichen. Brastberger (Philos. Briefe 1779 S. 89) öffnet alle Schleusen seiner Beredsamkeit, sobald er auf den Trieb zu sprechen kommt. „Das Schöne, das Gute, das Vollkommene erweckt Verlangen in mir und warum? es macht mir Vergnügen, sein Genuss ist Wollust für meine Seele . . . . und so lösen sich denn endlich alle meine Triebe in den grossen Trieb nach Glückseligkeit auf.“ Ancher[1])

[1]) (Peter Koford Ancher), Ob die Lust zum Guten oder der Abscheu vor dem Bösen mehr bei dem Menschen vermag? Kopenhagen und Leipzig, 1763. Der

stellt sich die merkwürdige Aufgabe, Lust und Abscheu in ihrer Stärke gegen einander abzumessen und gelangt, wie vorauszusehen, zu dem Resultat, dass mehr Gutes als Böses in der Welt sei, folglich der Mensch öfter ein Verlangen nach dem Guten als Furcht vor dem Bösen äussere. (S. 30.) Dass wir überhaupt des Abscheues fähig sind, ist eine sehr weise Einrichtung der Natur, denn darin ruht der Grund aller moralischen Verpflichtung (S. 60). Es folgt daraus auch, dass von den beiden Neigungen des Willens die eine keinen Vorzug vor der anderen behaupten könne, sondern dass, wie unsere Glückseligkeit, wenn sie vollkommen sein soll, aus zwei Stücken bestehen müsse, aus der Entfernung des Übels und dem Besitze eines Gutes, auch zwei Haupttriebe da sein müssen, durch die der Mensch gleichsam eine doppelte Richtung haben kann, eine, die auf die Erlangung des Gutes, die andere, die auf die Vermeidung des Übels geht.

Ausser dem Glückseligkeitstrieb, dem die Durchschnittsanschauung die Krone zuerteilt, gelten als Grundtriebe: der Trieb zur Selbsterhaltung („Trieb des Lebens“) und die ergänzenden zur Sympathie und zur Fortpflanzung. Mit Rücksicht auf die höhere Natur und die Sittlichkeit des Menschen werden noch folgende ursprünglichen Triebe gelehrt: nach Vollkommenheit (Wolff, Mendelssohn, Reinhard), nach Erweiterung (Cochius), nach Veränderung (Feder), nach Vorstellungen (Sulzer), nach Erkenntnis (G. E. Schulze) und Nützlichkeit (Feder). Demnach führt eine aufsteigende Linie von den Trieben, die auf Erhaltung und Wohlfahrt des Körpers abzwecken, zu den geistigen Strebungen; über die Ordnung im einzelnen besteht aber keine Einhelligkeit bei den deutschen Psychologen.[1])

Die frühesten Untersuchungen über das Triebleben finden sich in Rüdigers *Philosophia pragmatica.* (1723 III, 42 ff. u. 83 ff.) Der

---

Anfangssatz lautet bezeichnend: „Die Kenntnis des Menschen ist ohnstreitig eines der wichtigsten Stücke aller menschlichen Kenntnis. Sie ist die wahre, gesunde Philosophie . . .“ Den Anstoss hat ihm Bayle gegeben in den *Pensées diverses etc.*, 1680, § 167: „*La joie est le nerf de toutes les affaires humaines, et il est certain quoiqu'on en dise que l'homme a plus d'amour pour la joie que de haine pour la douleur et qu'il est plus au bien qu'au mal.*“

[1]) Vgl. u. a. die Aufzählungen bei Unzer, Erste Gründe einer Physiol. 1771 S. 240 f. Feder, Wille 1779 I, 192 ff. G. E. Schulze, Grundriss 1788 I, 301 ff. Skeptische Gegenäusserungen bei Flemming, Charakter 1794 S. 13.

Seele sind von Gott keine Fertigkeiten, sondern nur Triebe als *prima naturalia* im Leben mitgegeben worden. Sie sind an sich nicht unsittlich, z. T. aber tierischer Natur. Die tierischen Triebe sind die der Selbsterhaltung, Fortpflanzung und Auferziehung, die menschlichen Triebe betreffen den Verstand, den Willen und die Gesellschaft: Wahrheitstrieb, Glückseligkeitstrieb und Menschenliebe. Nach dieser, freilich wenig beachteten Darstellung durfte Joh. Friedrich Scholz kaum sagen: „ich habe eigentlich keine Vorgänger in meiner Materie", und das Schicksal hat sich an ihm gerächt, indem es sein Buch bei Zeitgenossen und Nachfolgern in völlige Vergessenheit fallen liess. Scholzens „Versuch einer Theorie von den natürlichen Trieben" (1755) will ohne Hilfe der Metaphysik „ein neues, aneinanderhängendes und nutzbares System" (S. 308) bieten. Der Zusammenhang liegt wohl darin, dass der Klassifikation und gesonderten Erklärung der einzelnen Triebe eine allgemeine Theorie des Trieblebens vorausgeschickt wird; den Beschluss bildet die moralisierende Nutzanwendung. Wenn Moral und Naturrecht möglich sein sollen, so müssen die Triebe im Wesen des Menschen ihren Grund haben und bei allen Menschen angetroffen werden. Sie gehören nicht zur oberen Begehrungskraft, „denn kein Mensch sagt, dass man einem Triebe folge, wenn man die Sittlichkeit der Handlung vorher deutlich erkannt und überlegt hat." (S. 13.) Die nur physiologisch bedingten „körperlichen Triebe" zum Essen, Trinken und Geschlechtsverkehr können ausser Acht bleiben; alle übrigen Naturtriebe wurzeln in dem allgemeinen Drang zur Glückseligkeit, mit dem der Mensch erschaffen ist. Wie aber kommen wir von jenem allgemeinen Drang zu den besonderen und bestimmten Trieben? „Nimmermehr hätte der allgemeine Trieb zur Glückseligkeit Äste und Zweige gebären können, wenn das Angenehme, worauf er überhaupt geht, nicht verschiedene Gattungen in sich begriffen hätte." (28.) Objekt des Triebes ist entweder das Ich oder die Aussenwelt, sonach giebt es einen Trieb zur Eigenliebe und einen Trieb zur Weltliebe; jener ist früher als dieser, den erst die Sinnesthätigkeit in Bewegung setzen muss. (122.) Zum ersten Stammtrieb gehören die Sprosstriebe der Selbsterhaltung und der Vollkommenheit. Zu dem letzten bemerkt Scholz: „Allein wie würden wir diesen Trieb anders als den Trieb zur Vollkommenheit nennen, und wie wird er anders als durch eine allgemeine Bestimmung unsrer unteren Begehrungskraft gegen alles das, was uns selbst angenehmer und unsern Zustand besser macht, erklärt werden können?" (147.) Von dem Stammtriebe „der Welt zu geniessen" werden zwei Sprosstriebe abgeleitet: der „Instinkt zum sinnlichen Vergnügen" (wozu auch der „Trieb zum Beischlaf" [198 vgl. 219] gehört) und der Trieb zur Gesellschaft. „Ist man nun, wie ich hoffe, hierin mit mir einig, so kann es mir auch an fernerem Beifall nicht fehlen, zu behaupten, dass man vermöge des Stamminstinkts zum Genuss

der Welt die Menschen und ihren Umgang auf gewisse Art begehren müsse. Dies eben ist es, welches mir den Begriff des Triebes zur Geselligkeit giebt. Denn ich glaube, dass unsre untere Begehrungskraft eine allgemeine Bestimmung gegen die Gemeinschaft und Umgang mit andern Menschen habe, und hierin besteht der Trieb zur Geselligkeit." (205.) Wie die Klassifikation und Erklärung weiter geht, sei hier nicht wiederholt. Denn der Hauptwert des Scholz'schen Buches liegt in der gesamten Anlage und in dem Versuch, bei jedem Trieb zu sagen, weshalb er so und nicht anders ist. In dieser Beziehung haben Feder und Reimarus (s. S. 374/5) viel von ihm gelernt.

An dem Problem der Triebe wie an dem der Gefühle entzündete sich nun der Kampf zwischen den Rationalisten[1]) und ihren Gegnern. In seinem weitschichtigen Willensbuch hatte Feder die Abhängigkeit des Willens vom Verstande nachzuweisen versucht. Hiergegen erinnerte Lossius an die Naturtriebe und fragte: „dependieren diese Triebe vom Verstande oder nicht?" (Neueste phil. Litt. III, 33.) Das Kind folgt seinen Trieben, ohne auch nur dunkel sich vorzustellen, dass die Befriedigung der Triebe ihm gut und das Gegenteil ihm schädlich sei. So wie zwischen Feder und Lossius ist die Frage zwischen vielen Andern verhandelt worden. Aber auch feinere Analysen des Zusammenhanges zwischen Vorstellen und Wollen treten uns in der Litteratur jener Zeit entgegen. Die beachtenswerten Darlegungen Wolffs und die meisterhaften Analysen von Tetens kennen wir bereits, werden auch diesen sowie dem ganzen Problem noch einmal begegnen, wo die Lehren von der Freiheit des Willens zusammengestellt sind. Hier wollen wir nur eine der frühesten Proben analytischer Kunst kennen lernen. Sie findet sich bei Adam Bernd und steht in einem sehr ansprechenden und interessanten Zusammenhang mit eigenen Lebenserfahrungen. Der Leser schlägt vielleicht einmal nach, was oben (S. 306) von Bernd erzählt worden ist, um die nachstehenden Ausführungen der eigenen Lebensbeschreibung (1738 S. 276 ff.) besser würdigen zu können. Bernd setzt den Fall, es greifen ihn Mörder an und er vollführt nun Willenshandlungen der Abwehr. Wie

[1]) Der Rationalismus eines Sokrates bei J. Chr. Briegleb, Philosophische Grundsätze von der menschlichen Seele, von Gott und unsern Pflichten, 1778, S. 10: „Also begehren wir nie das Böse, insofern es als böse erkannt wird."

kommen diese zu Stande? Eine Vorstellung entsteht davon, welche Bewegungen er machen muss, ein Bild des Armes tritt im Bewusstsein auf und nun fliessen die Lebensgeister in grosser Menge in den Arm und machen ihn stärker als er gewöhnlich ist. Die Nutzanwendung auf geschlechtliche Vorgänge fügt Bernd in sehr zarten Ausdrücken bei. Aber auch die unerwünschten Folgen der Vorstellungen kennt er, der Neurastheniker: „wo aber die Lebensgeister verderbt und mit schädlichen, giftigen Säften angesteckt sind, so werden sie, weil sie die böse Beschaffenheit mit in das böse Glied einführen, anstatt dass sie das Glied stärken und erhalten sollten, solches vielmehr nach dem Übel bilden, was man gefürchtet und die Krankheit in dasselbe einführen, welche man besorgte.“ (280.) Abgesehen von solchen Vorgängen sei aber zu sagen, dass unsere Handlungen durch die angenehmen Vorstellungen des Guten und die unangenehmen des Bösen bewirkt werden, denn der Wille „kann das Böse nicht begehren ohne unter dem falschen Begriff und der irrigen Vorstellung des Guten“ (Abh. von Gott 1742 S. 351). In allen Teilen des Leibes entstehen auf centripetale und auf centrifugale Weise gewisse Bewegungen und Gefässveränderungen. Solche Erweiterungen und Verengerungen können wie durch Sinnesreize so auch durch Willensimpulse entstehen und sind entweder angenehm oder unangenehm; in jenem Fall sind sie ein „natürliches Gut“, in diesem ein natürliches Übel.

Im allgemeinen sind wirklich psychologische Untersuchungen des Willensvermögens spärlich gesät. Hätte man erkannt, dass der Trieb eine einfache Willenshandlung ist und nun die ausgebildete Theorie der Triebe in Beziehung zur Willenslehre gesetzt, so wäre dieser Teil der Psychologie zu seinem Recht gelangt. Da es nicht geschah, so ist das Willensproblem Gegenstand der Ethik und Pädagogik geworden, hauptsächlich aber als Frage nach der Freiheit des Willens in dem Besitzstand der Seelentheologie verblieben.

5. Die rationale Psychologie (Psychosophie).

a) Das Wesen der Seele.

Die Spekulationen über die Seele sind auch im 18. Jahrhundert mit religiösen und metaphysischen Grundansichten verknüpft, sie gehören zur Seelentheologie oder Psychosophie. In der Mitte dieser Psychosophie steht damals die Frage nach der Immaterialität und Substantialität der Seele d. h. die Frage, ob die Substanz der Seele von der Substanz des Leibes verschieden oder mit ihr identisch sei. Die Gleichheit von Leib und Seele kann nun entweder materialistisch oder spiritualistisch gedeutet, entweder die Seele irgendwie auf den Körper zurückgeführt oder der Körper irgendwie als geistig verstanden werden. Die monistische Tendenz in beiden so verschiedenen Systemen hat sie so stark einander genähert, dass die in den meisten Philosophen unausrottbaren materialistischen Neigungen sich selbst bei den Anhängern Leibnizens hervorwagten. Darf man Crusius[1]) trauen, so hat auch die Monadologie dadurch, dass sie die Materie als ein unbegreifliches Wesen hinstellte, den Gottesbegriff „verfälschte“ und die Lehre von den „materialen Ideen“ vorbereitete, wenigstens die Annahme befördert, „dass demnach auch wohl das Denken vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon sei, welches in dem unbekannten Phänomenon, welches wir unsern Leib nennen, einen uns unerforschlichen Grund haben könne,

[1]) In der Vorrede zur 2. Auflage des Entwurfs der notwendigen Vernunftwahrheiten. — Man erinnert sich dabei, wie Rüdiger die von Leibniz angenommene Immaterialität der Seele bestreitet. Die unkörperliche Seele kann weder berühren noch berührt werden, ist also durch keinen physischen Einfluss mit dem Körper verbunden; wie aber ist alsdann zu begreifen, dass die Seele unter körperlichen Krankheiten leidet? Es ist lehrreich, diesen Vorwurf eines zu weit getriebenen Immaterialismus mit den im Text erwähnten Meinungskämpfen zu vergleichen.

ohne dass dasselbe eben einer einzigen Monade von vorzüglicher Vollkommenheit zuzuschreiben wäre". Einen anderen Zusammenhang hat Bernd in der Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele (1742) angedeutet. „Sonst heisst es, *vis unita fortior,* eine Kraft, die vereiniget ist, ist desto stärker. So lange die Materie aus vielen Teilen zusammengesetzet ist, so sollte sie ja viel stärker, viel reichlicher, ja zehnmal mehr und besser denken können, als wenn sie in ihre ersten Teile zermalmet ist. Aber nein, dieses wollen unsere Weltweisen nicht, sondern wenn sie die Materie aus vielen *Monadibus* zusammengepackt, so lassen sie diese *Monades* als faule Tiere schlafen und schlummern, und wenn sie wieder aufgelöst sind, dann wachen sie auf und denken." (S. 74.) Sollte daher nicht auch die Centralmonade, den vereinigten Genossen vergleichbar, ein ganz oder halb physisches Atom sein?

Wenn selbst an die Monadologie materialistische Neigungen sich anheften konnten, so ist klar, dass auch aus den Systemen von Spinoza und Descartes, aus englischen und französischen Quellen manche Anregung gleicher Art geschöpft wurde. Auffallend gering ist der Einfluss von Humes Aktualitätstheorie der Seele. Die Meisten bleiben bei der Vorstellung einer einheitlichen, unkörperlichen Seele stehen, nur schätzen sie die Abhängigkeit der Seele vom Körper so hoch, dass sie lieber Nerven und Gehirn statt der Bewusstseinsvorgänge, d. h. die „Ursache" statt der „Wirkung" betrachten wollen; sie argumentieren (nach Roose, Lebenskraft S. 170) wie wenn jemand von Rafael nichts wüsste als dass er mit einem unbrauchbaren Pinsel und schlechten Farben nicht viel Gutes und ohne diese garnicht malen konnte, und nun sagen wollte, sein Genie habe in diesen Werkzeugen gesessen. Die Vieldeutigkeit des psychologischen Materialismus hat Irwing einmal ganz treffend klargelegt: „Wer leugnet, dass die Seele immateriell und einfach sei, der behauptet deswegen noch nicht, dass sie vom Körper, worin sie ist, nicht verschieden sei . . . . Diese Gattung von Materialisten leugnet also noch nicht die Selbständigkeit der Seele. Wer behauptet, dass die Seele ein Teil des menschlichen und tierischen Körpers sei, der leugnet deswegen noch nicht, dass die Seele nicht ihre eigentümliche und von andern Teilen des Körpers verschiedene Wirklichkeit habe . . . . Wer aber behauptet, die Seele bestehe in weiter nichts, als in dem Resultate der harmonischen Wirkungen des menschlichen

und tierischen Körpers — der leugnet, ohne eigentlich ein Materialist zu sein, die Selbständigkeit der Seele.“ (II, 37/8.) Man sollte freilich denken, dass jeder, der über das Wesen der Seele spricht, Inhalt und Umfang des Seelenbegriffs nach seiner Auffassung präzisieren müsste. Davon ist jedoch in den meisten Abhandlungen jener Zeit nichts zu spüren. Soweit man den Voraussetzungen der Substantialitätsbeweise nachgehen kann, scheint es, als ob drei verschiedene Hauptbedeutungen für den Ausdruck „Seele“ vorhanden gewesen seien. In der ersten wird sie als das Behältnis aller Ideen und Kräfte angesehen, in der zweiten und gewöhnlichsten giebt sie einen Teil an das Gehirn ab, und in der dritten hat sie überhaupt nichts mit Ideen und Kräften zu thun. Jene gelten dann für Modifikationen, diese für Dispositionen und Spannungen gewisser feiner Organe oder der „organisierten Imagination“ oder eines dem Lichtstoff ähnlichen Körpers oder einer belebten Molekel oder feinen Seelenhülle; die Seele selbst ist blosse Zuschauerin, der Sitz des Gefühls, der Personalität und einer willkürlichen Aufmerksamkeit, ungefähr also das, was man wohl auch als „Ich“ von der „Seele“ unterscheidet. Nach Tetens besteht das Seelenwesen im Ganzen aus dem Gehirn und dem unkörperlichen Ich, nach Herz sind alle physischen Begriffe von dem Ich fernzuhalten und ist das Gehirn nur im übertragenen Sinne der „unmittelbare Thätigkeitsort“ der Seele. Nicht selten greift man auch in unserem Zeitraum zu dem alten Auskunftsmittel einer offen ausgesprochenen Zerspaltung des Seelenbegriffes: man lese nach, was oben über Rüdiger, Creuz und Basedow gesagt war.[1])

Mindestens also im engeren Sinne des Wortes gilt die Seele als eine geistige Substanz. Diesen ihren Charakter zu erweisen, haben alle Philosophen sich bemüht. Wir wollen die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gebräuchlichsten Beweise für Selbständigkeit und Unkörperlichkeit der Seele der Übersicht halber in direkte und indirekte Beweise einteilen.[2]) Die direkten

---

[1]) Dagegen findet sich nur ausnahmeweise die Vorstellung, dass die Seele kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein Teil eines grösseren Ganzen (des Weltalls) sei. (Z. B. Mag. IX, 3 S. 27.) Das ist seltsam, da die Lehre von einer Weltseele der Zeit Herders nicht fremd war. Wir werden von diesem Pandynamismus dort sprechen, wo die Beziehungen zu den Systemen der theoretischen Medizin zu behandeln sind.

[2]) Den geläufigsten Schluss wird man vermissen: es ist etwas im Menschen,

Beweise sind meist nichts andres als ein lauter Appell an das Herz. Aus der materialistischen Lehre — so liest man öfters — würde folgen, „dass der Begriff von Gott, Wahrheit, Lüge nur eine Art von Bewegung der Materie sei, und das würde alle Wahrheiten lächerlich machen“. Oder die Schlusskette lautet so: Gott und die Seele denken, sind also einander ähnlich; da nun Gott unkörperlich ist, ist es auch die Seele.[1]) Die häufigere indirekte Gedankenführung weist erstens gegenüber den materialistischen Regungen die Unmöglichkeit nach, die Bewusstseinsthatsachen als körperliche Vorgänge zu verstehen. Alle möglichen Veränderungen der Materie, so lautet das grundlegende Argument, vermögen nicht das Denken zu erklären d. h. in moderner Sprache: Empfindung ist aus Bewegung nicht ableitbar. Wäre die Seele körperlich, so müsste sie an allen Veränderungen unseres Leibes teilnehmen; in Wahrheit aber bleibt sie beständig, ein und dieselbe. Wenn das Vorstellen etwas materielles wäre, so müsste es mit körperlichem Siechtum gleichfalls und in genau entsprechendem Verhältnis abnehmen; es sei aber „weltkundig, dass Schwindsüchtige nicht nur, sondern auch Andere mit vollem Verstande sterben“. — Der zweite Hauptgedanke ist, dass wir bei seelischen Thätigkeiten keinerlei Gefühl von Zusammensetzung und Vielheit haben, oder umgekehrt, dass das Zusammenwirken vieler Gehirnteilchen keine einzige unteilbare Empfindung ergeben würde und dass etwaige Selbstempfindungen der Gehirnteilchen sich gegenseitig stören müssten. Diesen z. B. von Sulzer ausgeführten Gedanken erweitert Mendelssohn dahin, dass er das „harmonische Zusammenwirken“ der verschiedenen Teile des Gehirns als eine subjektive Vorstellung nachweist, die nur aus einem bereits denkenden Wesen entspringen kann. Blosse Variationen sind es, wenn Crousaz sagt, in einer zusammengesetzten Seele würde der sehende Teil empfinden, dass er sehe und weiter nichts, er würde niemals mit dem hörenden Teil zur Einheit einer Gesamtanschauung sich verschmelzen können, oder wenn Ploucquet darauf aufmerksam macht, dass das Wort *homo* eine andere Vorstellung im Hörenden erwecken müsse als das Wort Mensch. — Der dritte Gedanke ist der: die Seele entfaltet Kräfte, die offen-

---

was denkt und will, dieses etwas heisst Seele, folglich giebt es eine Seele. Denn aus dieser Worterklärung folgt natürlich nicht, dass die Seele vom Körper verschieden sei.

[1]) Joh. Gottlieb Töllner, Kurze verm. Schriften, 1767, I, 44—69.

bar vorher nicht vorhanden sind, sie erzeugt aus dem Nichts z. B. Bewegungen des Leibes. Das vermag die Materie niemals. Die bewegende Kraft und willkürliche Aufmerksamkeit sind die untrüglichsten Beweise eines einfachen, für sich bestehenden Wesens.

„Aus einer Bewegung wird niemals etwas anders als eine Bewegung.“ Dies Wort von Crusius (Anw. S. 301) kann als Unterlage für eine unübersehbare Fülle von Argumentationen gelten. Mit einer ziemlichen Dosis Naivetät meint Oesfeld,[1]) eine materielle Seele könnte keinen Gegenstand in seiner wahren Grösse vorstellen, der grösser wäre als sie selbst — folglich . . . Zwischen diesem Oesfeld und dem anonym schreibenden August W. Hupel[2]) spielte sich eine Kontroverse ab, die dem lehrreicheren Streit zwischen Tralles und Kemme[3]) nicht unähnlich ist. Tralles ging aus von der Unbeständigkeit des menschlichen Körpers. Mit der Seele verhalte es sich nicht so. Veränderlich zwar in dem allen, was Handlung von ihr heisst oder heissen mag, ist und bleibt sie doch, an sich betrachtet, immer dieselbe und unwandelbar, denn die Seele, die der Mensch einmal empfangen, behält er beständig, und würde er auch noch so alt. Können wir sie also für materiell halten? glauben, dass sie entweder ein — zusammengesetzter oder einfacher — Teil unseres Körpers, oder auch nur eine Eigenschaft dieses und jenes körperlichen Teiles sei? Nein! — Gegen dieses apodiktische Nein wendet sich Kemme in einer wenig beachteten Schrift. Seine Auffassung, die er mit einem grossen Aufgebot physiologischer und pathologischer Erfahrungen zu beweisen sucht, resumiert er folgendermassen: ‚Meine Absicht war — und ich denke sie erreicht zu haben — durch

---

[1]) G. F. Oesfeld (Pastor und Inspektor zu Lössnitz), Die Lehren von der Immaterialität, Freiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele . . . 1777, S. 60. Verständiger, aber teils aus der Unkenntnis des Fasersystems im Gehirn teils aus einem unzulänglichen Energiebegriff entstanden, stellen sich die Beweise auf S. 59 und 61 dar.

[2]) Anmerkungen und Zweifel über die gewöhnlichen Lehrsätze vom Wesen der menschlichen und tierischen Seele. Riga, 1774. Übrigens hatte es der Verfasser selbst nicht so ernst gemeint, denn in seinem vierten Stück kündigt er „Widerlegung der vorigen Träume“ an.

[3]) Der Titel der ersten Schrift von Tralles auf S. 189. Hiergegen: Beurteilung eines Beweises vor die Immaterialität der Seele aus der Medizin. Eine Abhandlung aus den Halleschen Anzeigen von Dr. Joh. Christl. Kemme, Prof. in Halle, 1776. Darauf Dr. Balthasar Ludwig Tralles, Deutliche und überzeugende Vorstellung, dass der für das Dasein und die Immaterialität der menschlichen Seele aus der Medizin von der Veränderlichkeit aller festen Teile des Körpers ohne Ausnahme hergenommene Beweis höchst richtig und gültig sei. Breslau, 1778.

Gründe zu zeigen, dass das Gehirn eines völlig gesunden Menschen, nebst dem ganzen Nervengebäude, unwandelbar und daher der Beweis vor die Immaterialität der Seele, welchen man auf die wandelbare Natur des Gehirns, selbst beim gesundesten Menschen, bauet, ein unrichtiger, falscher Beweis sei.“ (99/100.) Dawider nun in seiner Duplik Tralles, mit dem Resultat: „Ich glaube demnach, die Betrachtung eines einzigen Haares sei zulänglich, es zu erweisen, dass die Nerven von ihrem ersten Ursprung an bis zu ihren letzten Spitzen beständig ernährt werden, und also das ganze Nervensystem, von dem Gehirne und Rückenmark an bis zu seinen allerletzten Ästchen, sich ohne Unterlass verändere“ (142), folglich die bleibende Seele nicht zur Materie gehören könne. Noch im Jahr 1792 kommt das „Magazin“ auf diese Lehre zurück, macht aber darauf aufmerksam, dass im tiefen Schlaf und in der Ohnmacht Pausen des Seelenlebens gegeben seien, weshalb die Substantialität der Seele bloss als regulative Idee gelten dürfe (IX, 3 S. 25).

Für die zweite Überlegung begnügen wir uns mit einem einzigen Beleg, der einer anonymen Schrift[1]) entnommen ist. „Wenn das denkende Wesen nicht einfach wäre, so bestünde es doch aus mehreren substantiellen, an und für sich der Trennung fähigen Teilen. Wie sollte nun wohl ein Gedanke, eine Wahrnehmung, ein Urteil in einem solchen aus mehreren Teilen zusammengesetzten Wesen stattfinden?“ — Für die dritte Maxime werden wir neue Beispiele späterhin finden. Hier sei nur eine Meinung angemerkt, die den Beweiswert der seelischen Spontaneität fast ins Spiritistische hinabzieht, über die jedoch selbst ein Tetens eine grundsätzliche Erörterung gegeben hat. (Philos. Vers. II, 302.) Wie nämlich an der unteren Grenze Lebensäusserungen stehen, die von keinerlei Bewusstsein begleitet sind, so existierten an der oberen Grenze Geistesthätigkeiten und ekstatische Zustände, bei denen eine Mitwirkung des Leibes unwahrscheinlich ist und daher die Substantialität der Seele deutlich hervortritt.

Wir könnten noch seitenlang in der Aufzählung der mannichfaltigen Variationen fortfahren. Aber es sei uns verstattet, auf die leicht ermüdende Fortsetzung zu verzichten und zum Ersatz dafür eine Stelle aus Platners erster Anthropologie (1772, S. 15 ff.) herzusetzen, die in knappster Form eine Anzahl damals geläufiger Vorstellungen über unser Problem zusammenfasst. Die Aphorismen lauten: „Ich kann mich in meinen Gedanken ganz ausser meinen Körper versetzen und mir vorstellen, dass ich denselben beseelte u. s. f. Aus allen diesen Zeugnissen meiner eigenen

[1]) Neue Miscellaneen 1742, I. Stück, S. 287.

klaren Empfindung ist offenbar, dass Ich etwas von meinem Körper verschiedenes bin. — Ich denke, ich bin mir bewusst. Nun bin Ich aber von meinem Körper ganz verschieden. Also ist das Denkende, das was sich bewusst ist, kein Teil meines Körpers. — Denken und Bewusstsein sei nun eine Thätigkeit oder ein Leiden, so ist es doch eines von beiden. Folglich ist das, was sich bewusst ist, eine Substanz. Denn nur in einer Substanz kann Thätigkeit oder Leiden gedacht werden[1]) . . . . Ich bin itzt bewusst, und mein klares Selbstgefühl sagt mir, dass ich noch der nämliche Ich bin, der sich jemals bewusst gewesen ist. Nun ist aber das, was sich bewusst ist, beständig die nämliche Substanz, die es jemals war.“ — Wenn wir an die letzten beiden Aphorismen anknüpfen und sie mit der Grundvorstellung der rationalen Psychologie verbinden, so erhalten wir folgenden Schluss. Die Qualität des Bewusstseins und Selbstbewusstseins setzt ein Subjekt voraus, das alle reale Ausdehnung und Teilbarkeit d. h. die Materie ausschliesst, also ein absolutes Eins ist. Das Prinzip, das wir Seele nennen, hat aber die Qualität des Bewusstseins oder Selbstbewusstseins; folglich ist es eine unkörperliche Einheit.

An dieser Stelle muss wenigstens mit zwei Worten der berühmten Kritik gedacht werden, die Kant an der rationalen Psychologie geübt hat. Soweit sie überhaupt geschichtlich unterlegt ist, ruht sie auf den zuletzt angeführten Beweisen; wir werden im nächsten Band darüber sprechen. Auf den gesamten Gedankenkreis aber bezieht sich der Angriff, mit dem der kritische Apriorismus den dogmatischen überwunden hat: alles Schliessen auf eine Seelensubstanz schwebt in der Luft, solange nicht die Mittel und Grenzen des Erkennens geprüft sind. Es ist falsch, von der Seele als einem (körperlichen oder geistigen, sterblichen oder unsterblichen) Dinge auszugehen und ihm Anschauungs- und Denkformen beizulegen; vielmehr sind die Denkformen die Bedingung dafür, dass überhaupt der Seelenbegriff gebildet werden

---

[1]) Vgl. die Schlusskette, die noch 1792 in Eberhards Philosophischem Archiv steht (I, 3 S. 114 ff.). Gedanken sind Accidentien; Accidentien müssen in irgend einer Substanz wirklich sein; „diese Substanz, deren Accidentien oder Modifikationen Gedanken sind, wäre also das denkende Ding, und also auch umgekehrt das denkende Ding Substanz.“ Dieser Gedankengang ist nicht der Leibnizens, bei dem ja der Substanzbegriff die Form eines seelischen Gebildes mit universaler Vielseitigkeit angenommen hatte.

konnte. Die Seelensubstanz ruht auf den Intellektualformen: das ist die revolutionäre Behauptung Kants. Und ein andrer Grundgedanke des Kritizismus trifft gleichfalls die berichteten Argumente in ihrem Kern. Wenn in ihnen angenommen ist, dass das wirkliche Dasein ein logisches Merkmal des Begriffs bildet, so zeigt nun Kant, dass Existenz nicht schlechthin mit dem Begriff gegeben, sondern etwas Ausserlogisches ist. Vom Begriff der Seele bleibt die Wirklichkeit der Seele unabhängig; keinerlei Zerlegung des Seelenbegriffs kann dazu führen, in ihm neben anderen Merkmalen auch noch das Merkmal realer Existenz zu finden. Dies Merkmal liesse sich nur, auf Grund irgendwelcher Erfahrung oder reinen Anschauung, synthetisch hinzufügen, niemals jedoch analytisch herauslösen.

Das philosophische Problem des Zusammenhangs von Leib und Seele hat bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts allgemeine und lebhafte Beachtung gefunden, späterhin jedoch physiologischen Beobachtungen und Vermutungen Platz gemacht. Wenn der geduldige Leser noch einmal die betreffenden Abschnitte im ersten und zweiten Teil dieses Buches durchblättern will, so wird er bemerken, dass Parallelismus[1]) und Occasionalismus hinter Leibnizens grosser Lehre von der prästabilierten Harmonie verschwinden, diese Lehre aber allmählich bekämpft, verändert, verlassen wird. Es entstehen die Theorien vom idealen Einfluss und von der Psychokratie (s. S. 90 und 114), diese nähern sich der Lehre vom physischen Einfluss und schliesslich ist die Theorie des *influxus physicus* zur herrschenden Macht geworden. (S. 85 ff.)

Bei Leibniz ist das Problem des Verhältnisses zwischen Geist und Körper nur ein Teil des Problemes der Wechselwirkung. Die allgemeine philosophische Frage: Wie hangen die Dinge zusammen und wirken aufeinander? steht im Vordergrunde seines Denkens und wird lediglich auf Leib und Seele angewendet. Nun meint Leibniz ganz so wie die Naturwissenschaft es sich denkt, dass alle Dinge dieser Welt von einander abhängig sind, dass auch zwischen räumlich und zeitlich sehr entfernten Vorgängen

---

[1]) Hierunter ist natürlich der Spinozismus zu verstehen. Das durchgängige Zusammen von Physischem und Psychischem war als Erfahrungsthatsache so frühzeitig und allgemein anerkannt, dass Unzer 1769 (im „Arzt“ II, 69 S. 226) schreiben konnte: „Es ist ausgemacht, dass alle unsere Vorstellungen von gewissen Bewegungen im Körper begleitet werden, welche desto heftiger sind, je lebhafter sich die Gegenstände in unserem Gemüte abschildern.“

schliesslich eine mittelbare Beziehung existiert. Und zwar ist jedes Objekt und jede Thatsache durch die Gesamtheit aller übrigen Objekte und Thatsachen bestimmt, jede Monade ist ein Spiegel des Universums. Hierzu tritt aber allerdings bei Leibniz der Gedanke, dass die Monaden ein mehr oder weniger klares Bewusstsein ihrer Umgebung und Stellung haben. Weder dieser letzten Anschauung noch dem eben erwähnten grossen Zusammenhang vermochte der Kathederdogmatismus zu folgen. Kennzeichnend ist ja, dass seine Vertreter immer und immer wieder Anstoss daran nahmen, wie zwei heterogene Dinge auf einander wirken könnten — gleich als ob die Monadenlehre nicht gerade diese Schwierigkeit beseitigt hätte und als ob sie nicht auch für die Einwirkung des Gottesgeistes auf den Weltkörper bestünde. Die neue Theorie vom idealen Einfluss wird von ihrem Urheber dahin erläutert, dass z. B. bei den Willenshandlungen die Spannungen und Bewegungen der Muskeln rein physisch vorbereitet und ausgeführt werden, so dass der Willensimpuls der Seele nichts anderes als ein letzter Anstoss sei. Bei der Lehre vom physischen Einfluss pflegt man zu betonen, dass die von einem äusseren Reiz getroffene Seele sich passiv verhalte, nur aufnehme, was der Körper an Veränderungen ihr entgegenbringt — und umgekehrt bei der Einwirkung der Seele auf den Körper.

Adam Bernds Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele (1742) gewährt einen guten Einblick in die Reflexionen, die damals die Philosophen bewegten. Eine Schwierigkeit, an die wir heute kaum denken werden, entwickelte sich aus der Hoffnung, dass die Seele nach dem Tode sich ihres irdischen Daseins erinnern möge. Dies sei, so sagten Vertreter der prästabilierten Harmonie, undenkbar, sobald die Seele von dem Leib abhange. Aber es bleibt auch unmöglich oder schwer denkbar, wenn man die Seele für unabhängig und nur dem Körper „accomodiert“ erklärt. „Fällt der Leib weg, so fällt ja auch die Einrichtung der menschlichen Seele nach dem Leibe weg; denn Gott hatte ja die Gedanken nur nach dem lebendigen Leibe eingerichtet. Wo bleibt denn nun da die Erinnerungskraft, wenn die Seele vom Leibe geschieden?“ (S. 159.) Dann kommt Bernd auf das leider auch von ihm äusserlich gefasste, verhängnisvolle Gleichnis mit den zwei Uhren. „Und wenn zwei Uhren auch noch so künstlich gemacht wären, dass sie just zu gleicher Zeit schlügen; wer wird doch sagen, dass diese zwei Uhren aufs genaueste mit einander vereinigt wären? Wenn die Ver-

einigung zwischen Leib und Seele nur darinnen bestehet, dass die Gedanken der Seele und die Bewegungen des Leibes so eingerichtet, dass sie just sich zusammen schicken und auf einander passen; warum sind sie denn eben so nahe bei einander? könnte denn diese Übereinstimmung nicht eben so leichte sein und so gut statt haben, wenn gleich mein Leib draussen in Golitz herumspazierte und meine Seele hier in der Stube wäre?" (S. 162.) Bernd glaubt ferner, dass der Occasionalismus nur ein einmaliges, nicht ein täglich sich wiederholendes Wunder lehre und daher nicht so verkehrt sei wie die Wolffianer annehmen. Er seinerseits möchte an der Theorie des physischen Einflusses festhalten und verweist zur Unterstützung auf die vielen Stellen der heiligen Schrift, in denen von einem Kampf des Geistes gegen das Fleisch gesprochen wird. „Lieber, was vor Gewalt werden wir diesen und viel andern Örtern heiliger Schrift anthun müssen, wie werden wir sie herumdrehen und was vor gewaltsame Erklärungen werden nicht die jungen Prediger, dafern sie es mit unsern Weltweisen halten, über solche Örter auf der Kanzel machen müssen, wie sie dieselben nach der zuvor bestimmten Harmonie werden auslegen wollen . . ." (S. 170.)

Einige der gleichzeitigen und späteren Philosophen verfallen in ihrer Hilflosigkeit dem Agnostizismus, indem sie wie Dalham sämtliche Erklärungsversuche verwerfen oder mit Formey von den höchsten Wahrheiten behaupten: *„nous ne connaissons que'n partie"*. Maurer ruft aus: „Das Geheimnis der Vereinigung des Körpers mit der Seele ergründen wollen, ist von jeher eine ganz vergebliche Mühe und die Schöpferin von tausenderlei Hypothesen gewesen, die weiter keinen andern Nutzen hatten, als das Problem von Tag zu Tag unauflöslicher zu machen." (Beiträge zur Wissenschaft von Menschen 1782 S. 14.) Indessen, mit diesem ganz allgemein gehaltenen Skeptizismus ist kein Fortschritt verbunden gewesen.

Um die Verschiedenheit von Leib und Seele, also auch der letzten Gehirnvorgänge und der ersten Seelenvorgänge, zu verdecken, wurden die vielen Mittelglieder erfunden, die wir als „feinere Organisation" oder „materielle Ideen" kennen gelernt haben. Die weniger besonnenen Psychologen haben unter den materiellen Ideen richtige Abbilder der Objekte und Vorbilder der Zwecke verstanden; Wolff hat sie besser als *motus* oder Bewegungsdispositionen aufgefasst. Auch nach Unzers in ärztlichen Kreisen massgebenden Meinung sind die Bewegungen im Gehirn „keine hieroglyphischen Figuren von den Gegenständen der Vorstellungen, keine im Gehirnmark bleibenden Eindrücke, wovon man keinen Begriff hat . . . ." (Physiol. 1771 § 25.) Die Empfindungen werden also erst in der Seele fertig, wie ja schon Haller lehrte: *„credimus in cerebro sensuum impressiones menti repraesentari"*. *(Elem. physiol.* 1762 IV, 370/1.) Daneben findet sich die Ansicht, dass die von

den Reizen zurückbleibenden Spuren allein Seelenbeschaffenheiten seien, und die entgegengesetzte Lehre, dass sie ausschliesslich Beschaffenheiten des Gehirns seien. Diejenigen, die den Mittelweg einschlagen, lehren, dass die ruhenden Vorstellungen nicht geweckt werden können, ohne dass die entsprechenden Gehirnbeschaffenheiten zugleich erneuert werden. Eine vierte Möglichkeit, die aber kaum je ausgeführt worden ist, präzisiert Tetens dahin: „Einige im Gedächtnis ruhende Vorstellungen können nur allein Seelenbeschaffenheiten sein, andere allein Gehirnbeschaffenheiten. Vielleicht einige auch Beschaffenheiten von beiden." (Ph. Vers. 1777 II, 221.)

b) Die Unsterblichkeit der Seele.

Keine Frage ist von den nicht materialistischen Philosophen jener Tage entschiedener bejaht worden als die nach der Unsterblichkeit der Seele. Die Gründe dieser Haltung sind zum grossen Teil religiös-ethischer Art und lassen sich in den Satz zusammenfassen: Gott ist gerecht, darum ist die Seele unsterblich. Zunächst kann man von Gott nicht glauben, dass er Wesen erschaffen habe, die letzte Zwecke für ihn und für sich selber sind und dennoch untergehen sollen. Wenn es reine Geister giebt, die ewig leben, weshalb soll dann das Dasein der Menschen begrenzt sein? Ferner sei es ein moralischer Beweis (Crusius) oder eine praktische Wahrheit (Basedow), dass die im Leben nicht durchgeführte Gerechtigkeit eine Fortdauer erfordere. Auch besitzt jeder Mensch einen auf Erden nicht befriedigten Trieb nach Glückseligkeit, der ihm — nach Rüdiger u. A. — ein seliges Jenseits gewährleistet. Die Seele hätte ja ihre langsam erworbenen Fähigkeiten umsonst besessen, könnte sie in einem beliebigen Zeitaugenblick vernichtet werden; es würde dem Plan der Schöpfung widersprechen, wenn die von allen Menschen mehr oder weniger erworbenen Vollkommenheiten verschwinden sollten.

Die oben angedeuteten Gesichtspunkte sind zuerst eingehend zwischen Johann Heinrich Winkler (1743), G. F. Meier (1751) und J. A. Unzer (1752) verhandelt worden. Winkler hatte zu zeigen versucht, dass der Zweck der Seele sich auf Erden nicht vollende, dass die Ehre Gottes darunter leiden würde, wenn eine Seele unterginge. Meier führte diesen Gedanken weiter aus. Da sich jedes denkende Wesen die Welt in seiner Weise vorstellt, so giebt es so viel denkende Wesen

wie Seiten der Welt; würde nun eins dieser Wesen zu existieren aufhören, so bliebe eine nicht vorgestellte Seite der Welt übrig, die nichts mehr zur Ehre Gottes beitragen würde. Hiergegen erinnerte Unzer, dass alsdann überhaupt nichts untergehen könne, denn jedes beliebige Ding werde in dieser besten Welt von allen andern Dingen mitbestimmt und habe seine unersetzliche Eigenheit. Weniger durchschlagend als Unzers Einwände sind die Bedenken, die ein Hallischer Professor namens Joh. Friedrich Stiebritz[1]) dagegen vorgebracht hat.

Einen etwas anderen Verlauf nahmen die Verhandlungen zwischen Spalding, Abbt und Mendelssohn. Spalding hatte auf die Widersprüche in dieser Welt hingewiesen, das Leben für eine Vorbereitung erklärt und das unendliche Wachstum der seelischen Fähigkeiten zum Erweis herangezogen. Abbt wandte ein, dass wir nicht wissen könnten, ob irgendwo unersetztes Unrecht vorhanden sei, dass auch Säuglinge sterben, für die das Leben doch keine Vorbereitung ist, und dass beispielsweise das Gedächtnis sich niemals ins Grenzenlose erweitern könne. Nur die göttliche Offenbarung lehre uns „das Ziel unserer Abfahrt". Mendelssohn endlich versuchte, diese durchaus scharfsinnigen Bedenken durch Erwägungen zu widerlegen, die einer Wiedergabe an dieser Stelle schwerlich wert sind. — Eine dritte Kontroverse knüpfte an Campes Beweis an (S. 204). Zuerst versuchte Lossius[2]) eine Widerlegung, später Schwab (S. 204). Auch Schwab glaubt, dass Gottes Güte eine Bürgschaft für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele enthalte, aber er beruft sich dafür lediglich auf das Gefühl. „Dieses ist keine Demonstration, aber es soll auch keine sein, denn ich halte es für ein der Wahrheit nachteiliges Unternehmen, wenn man da demonstrieren will, wo man nicht kann." Die ganze Schwierigkeit liegt ja darin, dass die Seele ohne Organe weder Vorstellungen und Gedanken noch Empfindungen haben kann. Diese Schwierigkeit würde aber grossenteils verschwinden, wenn man die Existenz eines ursprünglichen, unzerstörbaren, mit der Seele unzertrennlich verbundenen organischen Körpers beweisen könnte, und deshalb schliesst sich Schwab den bekannten Argumentationen Sulzers an.[3])

Ferner erinnere ich an die durch Arbeiten Anderer hervorgerufenen

---

[1]) Vermischte Abhandlungen, welche sich mit allerlei wichtigen Wahrheiten zur Aufnahme der Wissenschaften und Befestigung der Religion beschäftigen, 1753, S. 1—208.

[2]) Neueste philos. Litter. Stück 6 1781 S. 98—114.

[3]) Zur Ergänzung vgl. Schwabs „neuen" Beweis in Eberhards Philos. Arch. 1794 II, 2, S. 123. Er gründet sich auf die Forderung einer erschöpfenden Erkenntnis, die ein endloses Fortschreiten erfordert. — Vgl. ferner Heydenreich, Grundriss und Prüfung des Beweises für die Unsterblichkeit der Seele, den man aus ihrem Vollkommenheitstriebe herleitet. (1785.)

Auslassungen Herders über unser Thema. Sie wurzeln in einem Wahrscheinlichkeitsbeweis. Wenn unser irdisches Dasein auf Humanität oder den Inbegriff alles dessen angelegt ist, wozu der Mensch gebildet werden soll, — und niemand kann daran zweifeln, es sei denn, er mute Gott einen Betrug zu —, alsdann ist doch festzustellen, dass dieser hohe Zweck fast nie erreicht wird. Entweder irrte sich also der Schöpfer mit dem Ziel, das er uns steckte, und der Organisation, die er uns gab, oder dieser Zweck geht über unser Dasein hinaus. — Ähnliche Gedanken kehren bei Goethe wieder. An Wielands Begräbnistag meinte er, vom Untergange solcher hohen Seelenkräfte wie der Wielands könne in der Natur niemals die Rede sein; so verschwenderisch behandle die Natur ihre Kapitalien nie.[1]) Bei anderer Gelegenheit erklärte er es für durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens vorzustellen; insofern trage jeder den Beweis der Unsterblichkeit in sich selbst und ganz unwillkürlich. Aber sobald man objektiv aus sich heraustreten, dogmatisch eine persönliche Fortdauer nachweisen, begreifen wolle, jene innere Wahrnehmung philisterhaft ausstaffiere, verliere man sich in Widersprüche. In den Gesprächen mit Eckermann (II, 40) kommt er drei Jahre vor seinem Tode auf die Überzeugung von unserer Fortdauer mit folgenden Worten zurück: sie „entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geiste nicht ferner auszuhalten vermag".

Die zweite Gruppe der Unsterblichkeitsbeweise leitet aus dem Wesen der Seele ihre Unsterblichkeit ab. Die Monadenlehre hatte es leicht, die Unzerstörbarkeit der Seelen zu behaupten; indessen fügte Leibniz bei, dass nur die Menschenseele unsterblich heissen dürfe, denn sie allein bewahre ihre Persönlichkeit. Der Unterschied zwischen Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit ist von der Schulphilosophie sorgsam beibehalten worden; Wolff hat die auf den Menschen beschränkte persönliche Fortdauer aus der Analogie bewiesen, die zwischen dem menschlichen Geist im Zustande deutlicher Vorstellungen und Gott besteht. Dass Crusius ihn deshalb tadelte und auf „logische" Beweise überhaupt verzichtete, haben wir bereits erfahren (S. 104 und 105). Aber bereits Ploucquet geht wieder auf die Einheit der Seele zurück, die eine Auflösung in substantiale Teile nicht gestatte, und Mendels-

[1]) Falk, Goethe aus näherm persönlichen Umgange dargestellt, 1832, S. 52.

sohn behauptet gleichermassen, dass das schlechthin Einfache in seinem Dasein um nichts verringert werden könne. Eine andre ontologische Wendung beruft sich darauf, dass es zum Wesen der Seele gehöre zu leben, sie also in keinem Augenblick als nicht lebend gedacht werden könne. Da nach Leibniz die Seele immerfort thätig ist — auch im Zustand der *perceptions sans apperception* d. h. ohne dass sie es gewahr wird — so bedeutet Todesruhe Vernichtung des Seelenbegriffs, also nach den Voraussetzungen des Dogmatismus Vernichtung des Seelendaseins.

Immer und immer wieder hat man damals versucht, auf rein vernunftgemässem Wege aus der Lehre von der Immaterialität der Seele die der Unsterblichkeit abzuleiten. Zwar entgeht, wie ein unbekannter Philosoph[1]) meditiert, „das abstrakte Wesen eines Geistes dem stumpfen Auge unseres Verstandes“, indessen die Verschiedenheit des „selbstwirkenden“ Geistes vom Körper ist sicher und damit auch die Fortdauer über den Tod hinaus sehr wahrscheinlich. Selbst ein Platner kann sich der herrschenden Zeitströmung nicht entziehen: er schliesst seine Abhandlung über das Gedächtnis mit den Worten (S. 49): *Animus cum de corpore exierit, et sine sensuum instrumentis percipere, et sine cerebri ministerio, quae olim apprehenderit, in memoriam potest revocare.* Bei Tralles (a. a. O., S. 86) hebt der Gedankengang mit der Substantialität an; ein einfaches und unteilbares Wesen aber, so lange es sein Dasein hat, kann sein Wesen nicht verlieren, denn Dasein ohne Wesen widerspricht sich. Das Wesen nun besteht in der Kraft zu denken und in dem Bewusstsein der Gedanken, also kann auch nach dem Tode des Leibes die Seele nur mit ihrer Kraft zu denken da sein. Für Sulzer verwickelt sich das Problem durch Hineinbeziehung der *molecule animée,* wie schon früher gezeigt wurde. Ausserdem setzte er sich wegen der — schon logisch aus dem Begriff „Unsterblichkeit“ folgenden — Präexistenz der Seele mit der Lehre der Epigenesis auseinander, die eine allmähliche Bildung der Körper durch Aneinandersetzung der Teile behauptete. Im Gegensatz zu ihr glaubt Sulzer, dass die ersten organisierten Keime, aus welchen die Tiere entstehen, seit dem Anbeginn der Welt existieren, dass sie allenthalben ausgestreut sind, dass sie sich mitten unter dem Wechsel der Dinge, dem alles in dieser Welt unterworfen ist, erhalten und bestimmen, gewissen Gesetzen folgen, auf dass jeder zu seiner Zeit entwickelt werden könne. Den Gedankengang seiner Argumentation giebt der Berliner Philosoph selbst so kurz und

[1]) Gedanken über die Seele des Menschen und Mutmassungen über den Zustand derselben nach dem Tode, meistens auf Erfahrung gegründet, 1777.

klar, dass wir am besten thun werden, seine eigenen Worte herzusetzen: „Ich werde erstlich beweisen, dass die Bildung der organisierten Körper, als der Pflanzen und der Tiere nicht durch blosse mechanische oder physische Gesetze erfolgen kann, und dass folglich die Hypothese der Epigenesis sich nicht behaupten lässt; hieraus werde ich die Folge ziehen, dass die ersten Keime der Pflanzen und der Tiere in der Natur und auf eben die Art, wie die elementarischen Materien vor der Bildung der Körper im Ganzen präexistieren. Dann werde ich zeigen, dass die Hypothese einiger neueren Philosophen, welche diese Keime in einander eingewickelt oder eingeschlossen annehmen, aller Wahrscheinlichkeit beraubt und sogar Thatsachen zuwider ist; woraus ich folgern werde, dass diese Keime ebenso wie die elementarischen Materien in der Natur zerstreut sind. . . . Aus allem diesem wird sich ergeben, dass in der Natur sich unaufhörlich Dinge ereignen, welche denen vollkommen gleichförmig sind, welche ich, in Ansehung der beseelten Partikel, ehe sie mit dem tierischen Körper vereint war und wenn sie durch den Tod wieder getrennt sein wird, behaupte.“ (Verm. Schr. II, 59.)

Zur Zeit, als Meier gegen Reinbeck und Canz seinen eigenen Unsterblichkeitsbeweis ins Treffen führte, trat bereits ein neuer Philosoph auf, der einen „unumstösslichen Beweis aus der Vernunft“ entdeckt zu haben glaubte.[1]) Die Wirklichkeit der menschlichen Seele besteht in der Vollkommenheit zu denken; da nun diese nicht anders als durch einen offenbaren Widerspruch gestört werden kann, so kann auch die Wirklichkeit der Seele nicht anders als durch einen Widerspruch aufgehoben werden. Unzer bemerkt ganz richtig, dass hierbei ohne weiteres die Unmöglichkeit einer Vernichtung durch einen Widerspruch vorausgesetzt wird. „Anstatt dass Püschel sagt: Was nicht anders, als durch einen Widerspruch aufgehoben werden kann, kann nie aufgehoben werden, würde ihm vielmehr beigefallen sein, dass es eben der Widerspruch sei, der eine Sache aufhebet oder vernichtet, und dass alle Sachen durch einen Widerspruch aufgehoben werden, sobald sie nicht mehr fortdauern können. Wer die Unsterblichkeit der Seelen leugnet, wird sagen, dass sie eben um deswillen nicht fortdauern können, weil es sich widerspricht, dass sie ewig fortdauern sollen. Wenn ein Mensch stirbt, geschieht es wohl unter einer anderen Bedingung, als weil die längere Verbindung seines Leibes mit der Seele einen Widerspruch in sich enthält?“ (352.)

Über den Zustand der Seele nach dem Tode lehrte die Masse der damaligen Psychologen, dass er eine Fortsetzung und Vervollkommnung des irdischen Zustandes sei. Doch gab es daneben zwei

---

[1]) G. H. Püschel, Versuch einer Wissenschaft aller wirklichen Dinge, in wie weit sie wirklich sind, 1754 S. 216 ff. Hiergegen: Unzer, Sammlung kleiner Schriften, Zur spekulativischen Philosophie, 2. Sammlung, 1766, S. 350 ff.

Sonderrichtungen: die Hypnopsychisten und die Metempsychisten. Jene gingen von den Bewusstseinspausen im tiefen Schlaf und in der Ohnmacht aus, während deren die Seele doch noch existieren müsse. Daraus folge, dass das Wesen der Seele nicht in dem wirklichen Denken, sondern in der Fähigkeit zu denken besteht. So hemmt die Ruhe des Körpers in Schlaf, Ohnmachten u. s. w. zwar Gedanken und Bewusstsein, aber nicht das Wesen und Sein der Seele. Der gänzlich zerstörte Leib muss demnach so lange eine Ursache des Nichtdenkens der Seele sein, als er in diesem Zustand bleibt, d. h. der Tod bewirkt den Seelenschlaf. Die Seele wird so lange schlafen, bis der Körper durch eine höhere Macht wieder erweckt wird.

Verbreiteter war die Lehre von der Seelenwanderung. Obgleich Leibniz sich nicht zu ihr bekannt hatte, stützten sich Spätere doch mit einem Schein des Rechtes auf die Monadologie. Lessing hat in drei verschiedenen Formen diese Anschauung vertreten und Sulzer ihr naturwissenschaftliche Gründe geliehen. Aber wir können nicht zugeben, dass die moderne Anschauung von der Gebundenheit psychischer Funktionen an physiologische Prozesse zur Annahme der Metempsychose zwingt. Sobald alle Empfindungs- und Denkvorgänge unweigerlich an körperliche Bedingungen geknüpft sind, wie sollte da überhaupt noch ein Übergang der „Seele“ von einem Körper zum andern möglich sein? Wie sollten wir uns die Pause denken, welche gewissermassen zwischen dem Tod eines Organismus und der Belebung des anderen eintritt?

c) Die Freiheit des Willens.

Die Frage nach der Willensfreiheit war in den früheren Jahrhunderten wesentlich eine Frage nach dem Verhältnis menschlicher Selbstbestimmung zu göttlicher Allmacht gewesen. Wer Gottes Macht zum bestimmenden Moment jedes Endwollens erhob, war Determinist; wer die Selbstbestimmung als ein von Gott verliehenes, köstliches Vorrecht des Menschen betrachtete, war Indeterminist. Im 18. Jahrhundert war das Problem in eine andre, auch heute noch uns geläufige Form gebracht. Es handelt sich jetzt um das Verhältnis geistiger Freiheit zur Gesetzmässigkeit der Natur: der Determinist ordnet den Willen in diese Gesetzmässigkeit ein und erklärt das Gefühl der Freiheit für eine Täuschung, der Indeterminist vertritt die Eigenart des Geistes, zu der eine — nun näher zu bestimmende — Freiheit gehören soll. Die psychologische Behandlung dieser Gegensätze ist allseitig von metaphysischen und religiös-ethischen Voraussetzungen

getragen. Doch lassen sich auch psychologisch mehrere Gruppen unterscheiden. Eine Partei lässt den Willen ganz vom Verstande abhangen; die zweite giebt ihm Widerstandsfähigkeit gegen die erregenden Vorstellungen; die dritte erblickt seine Freiheit in der Mehrzahl der Motive; die vierte verleiht ihm das Vermögen, seine Beweggründe selbst zu machen oder wenigstens zu verändern.

Die zuletzt genannte Ansicht ist der damals geläufigste Ausdruck für den Indeterminismus, während die drei ersten Formeln verschiedene Modifikationen des Determinismus bezeichnen. Crusius war der bekannteste Vertreter einer strengen Freiheitslehre; aus theologischen und ethischen Gründen wurde er zur Annahme der Willensfreiheit gedrängt. Seine Lehre bedeutete zugleich einen Kampf gegen den psychologischen Determinismus Leibnizens und Wolffs. Schon Rüdiger hatte an der prästabilierten Harmonie getadelt, dass sie die Seele dem Zwang des Leibes unterwerfe und an Wolffs Philosophie gerügt, dass sie aus der einmal gegebenen Eigentümlichkeit der Seele alle Handlungen mechanisch ableite. Crusius griff an erster Stelle (1743) den Satz vom zureichenden Grunde an, die ontologische Voraussetzung des Wolffischen Determinismus: dies *principium rationis determinantis, vulgo sufficientis* müsse zum mindesten eingeschränkt werden. Zwei Jahre später erklärte er sich gegen die allzu enge Verbindung zwischen Verstand und Wille, namentlich lehrte er Verstandeswirkungen, die nicht an den Willen geknüpft sind, obgleich natürlich auch solche Verbindungen vorkommen. (Weg zur Gewissh. 1745 § 109.) Durchaus hielt er daran fest, die Wahlfreiheit als ein eigenes Vermögen der Seele aufzufassen. — Abgeschwächt erscheint der Indeterminismus in der später gelegentlich auftretenden Behauptung, dass Freiheit das Vermögen sei, die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten aufzuschieben; auch nennen sich Indeterministen andre, die wie Prémontval die sog. freien Handlungen einem gewissen Zufall zuschreiben.

Alle Spielarten des Determinismus können und brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Die entschiedenste Ansicht geht dahin, dass unter den jedesmaligen Umständen nur eine einzige Art zu handeln thatsächlich möglich sei. Die gemässigte Richtung vertritt eine gewisse Freiheit des Geistes, worunter sie die unleugbare Thatsache versteht, dass wir nicht immer nach blinden

Trieben des Körpers und nach der Gewalt äussrer Eindrücke handeln, sondern auch nach vernünftigen Überlegungen, durch die wir selbstthätig bestimmen, was uns das beste scheint. Hier kommt also die erwähnte Abhängigkeit vom Verstande zu ihrem Rechte. Wie der Wille sich in jeder Verstandesäusserung bethätigt, so besteht anderseits ein unlöslicher Zusammenhang zwischen Vorstellen und Wollen, denn jeder Willensakt ruht auf vorausgehenden, obschon nicht immer bewussten Vorstellungen.[1]) Dass wir uns auf Grund mehrerer, in allen Graden der Klarheit erfasster Motive zu Handlungen bestimmen können, gilt als der Sinn menschlich-eingeschränkter Freiheit.

In Joh. Ernst Schuberts Gedanken von der Freiheit der menschlichen Seele (1763) wird zu erweisen versucht, dass der Verstand die Quelle der Freiheit sei. Denn der Wille wäre nicht frei, wenn er nicht von einem inneren Bestimmungsgrunde der Seele abhinge, der etwas andres als Wollen ist. Das Vermögen zu wollen und nicht zu wollen ist nur alsdann eine Freiheit, wenn es durch deutliche Begriffe, durch Überlegung und Nachdenken in Bewegung gesetzt werden kann. — Lessings Anschauung (in der Hempelschen Ausg. XVIII, 243) erscheint mir gleichfalls als deterministisch. „Kein Mensch muss müssen“: kein moralisches Wesen unterliegt einem fremden Zwange, „was er für recht und gut erkennt, das muss der Derwisch“, denn das höchste Gebot der Ethik lautet „Handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäss.“ Von sich selbst aber gesteht Lessing: „Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss.“ Wem, wie Lessing das vollkommene Handeln des selbständigen Mannes als Endziel vorschwebt, dem ist strengste Kausalität in der Verkettung der Willensmomente eine unentbehrliche Voraussetzung. „Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die ineinander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurückzuführen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Ungefähr auszuschliessen, alles was geschieht so geschehen zu lassen, dass es nicht anders geschehen könnte, das ist seine Sache.“ — Eine einfachere Überlegung findet sich noch 1796 in J. G. Steebs Buch „Über den Menschen“ (II, 820): die Thätigkeitskraft der Seele sei an sich unbestimmt und erhalte ihre Richtung erst durch bestimmte äussere Reize.

---

[1]) Feder, Wille 1785 I, 28, 30. Genau so in Grosses Magazin 1790, II, 56. Vgl. im allg. auch Reinhard, System der christl. Moral 1788 S. 110. Die Freiheit als „Abhängigkeit einer Thätigkeit vom Willen“ bei Basedow, Theoret. System der gesunden Vernunft 1765 II, 36 ff.

Von Tetens' Freiheitstheorie soll einem oben (S. 354) gegebenen Versprechen gemäss hier etwas ausführlicher die Rede sein. Es mag, so meint Tetens, ein inneres, unbestimmtes, allen Möglichkeiten offenes Prinzip in der Seele thätig sein. Aber wie kommt die wirkliche Willenshandlung zu Stande? Schliesslich thun wir doch dies oder jenes. (II, 63.) Die wirkliche Anwendung der inneren Kraft ist nicht bloss von der Beschaffenheit des Objektes abhängig. Dass wir demselben Objekt gegenüber wollen und nicht wollen können, muss dem Determinismus zufolge seinen zureichenden Grund in den Gefühlen haben. Aber die Indeterministen wenden ein: vor dem wirklichen Handeln ist ein Besonderes im Fühlen nicht zu bemerken; der Satz des zureichenden Grundes sei also hier nicht anwendbar. „Die Vernunft will nicht gern daran. Oder soll unser Gefühl irrig sein, welches uns so lebhaft sagt, dass wir innerlich nicht zum Wollen bestimmt werden, wenn wir frei wollen?" (64.) Zu erklären ist demnach, wieso die innere Kraft auf ein bestimmtes Objekt besonders appliziert wird. Dazu ist ein thätiges Vermögen der Seele nötig, das alle Gefühle und Vorstellungen beherrscht und entgegenstrebenden psychischen Vorgängen sich widersetzt (121 f.). „Dies Vermögen ist nicht blosse Rezeptivität, auf eine andere Art, durch andere Motive bestimmt zu werden. Es ist innerlich thätige Kraft, und innerlich zu dem Lassen und zu dem Andersmachen völlig bestimmt. Es fehlt nur die wirkliche Applikation der Kraft auf ihren Gegenstand; welche alsdann hinzukommt, wenn dieser gefällt oder ihr sonsten vorzüglich dargestellt wird." (122.) Soll nicht bloss das Wollen frei sein, sondern auch das Ausführen, so genügt nicht, dass während der Handlung eine Vorstellung von dem Gegenteil, wenn auch noch so lebhaft, vorhanden sei — was für den Begriff der „Wahlfreiheit" freilich ausreichen könnte — sondern es ist auch ein Vermögen erforderlich, das Entgegengesetzte wirklich auszurichten, ein Vermögen, die Vorstellung zur Aktion zu entwickeln. Doch ist klares Bewusstsein dazu nicht unbedingt nötig. Unvorsichtigkeit macht die Handlung nicht allemal unfrei, und zwar „dann nicht, wenn die gefallende Vorstellung die Idee von dem Gegenteil nur nicht so weit aus der gegenwärtigen Wirksamkeit wegdrängt oder die Seelenkraft nicht so sehr von ihr abzieht, dass sie nicht auch bis zur Aktion wieder heraufgebracht werden könne, wenn es der Seele gefiele, sie hervorzuziehen" (123). Zusammenfassend und beinahe im Herbartischen Stil sagt Tetens (123/4): „Unterschiedene Vorstellungen von Gegenständen und Aktionen verdrängen einander gewissermassen, ebenso wie unterschiedene Aktionen selbst. Die Menschenseele hat eine eingeschränkte Sphäre ihrer Wirksamkeit. Sie vertreiben einander nicht ganz aus der Seele, aber sie vertreiben einander, so zu sagen, aus ihren nächsten Stellen von der Seele, von dem Platze der leichtern Repro-

ducibilität weg, wo die thätige Kraft am leichtesten sich auf sie verwenden kann. Denn nicht jede Vorstellung, die in uns vorhanden ist, kann in jedem Zustande und unter jeden Umständen unmittelbar reproduziert werden. Hierzu ist es erforderlich, dass sie mit den unmittelbar gegenwärtigen in einer nähern Verbindung stehe, oder selbst darunter gehöre. Die menschliche Freiheit ist in allen Hinsichten endlich und eingeschränkt."

6. Die praktische Psychologie (Psychognosis).

a) Allgemeines und Temperamentenlehre.

Was ich unter Psychognosis verstehe und was ich von ihren Schicksalen im 18. Jahrhundert weiss, ist dem Leser bereits mitgeteilt worden. Hier handelt es sich nur noch darum, eine systematische Übersicht über Stellung und Inhalt der damals üblichen psychognostischen Studien zu gewinnen.

Die mir richtig scheinende Auffassung der Seelenkunst finde ich erst in dem 1803 erschienenen Buch von G. Schmidt „Über den Seelenreiz", worin (S. 36) die „Menschenkunde" als eine in Gegenstand und Verfahren selbständige „moralische Wissenschaft" neben die naturwissenschaftliche Seelenkunde gestellt wird. Von dieser einzigen Ausnahme abgesehen tritt die Psychognosis immer als Teil oder Folge der Psychologie auf. Am häufigsten finden wir sie — begreiflicher Weise — im Zusammenhang mit der Erfahrungsseelenlehre. Die Richtung aufs Empirische begünstigte zum mindesten die Ausbildung einer Individualpsychologie, die den Verschiedenheiten der Charaktere nachspürte, aber auch überhaupt die Ausbildung einer, schon damals so bezeichneten „angewandten Psychologie". (Maimon im Magazin 1791 VIII, 3 S. 1.) Aus der Leibnizischen Lehre von der Seele als Mikrokosmos, aus Rüdigers und Meiers methodologischen Erwägungen entstand, getragen von den beschriebenen kulturgeschichtlichen Faktoren, eine praktische Psychologie, die als Anwendung der Theorie und Hülfsmittel für Pädagogik und Ethik in hohem Ansehen stand. Den Naturwissenschaften näherte sie sich auf doppeltem Wege: der Physiologie durch den Gedanken einer Abhängigkeit des Charakters von körperlichen Eigenschaften, der Ethnologie durch den Gedanken einer Abhängigkeit von Boden und Klima. Da über die erste Beziehung

schon genug gesprochen worden ist, so braucht hier nur noch einiges über die zweite Beziehung, die „Anthropologie“ zu stehen. Unter Anthropologie hat man im 18. Jahrhundert sowohl Lehre vom menschlichen Körper als auch von der menschlichen Seele als auch von der Gemeinschaft zwischen beiden verstanden. Aber noch weiter wurde der Begriff gefasst, nämlich als vollständige Naturbeschreibung und Entwickelungsgeschichte des Menschen. Allmählich verengte sich der Begriff zur Darstellung der Racen, Geschlechter, Lebensalter und erhielt so fast den Charakter einer Völkerpsychologie, einer Geschichtsphilosophie und einer Anthropogeographie. Die Gebundenheit an Boden und Klima sowie die gegenwärtig als Milieulehre bekannte Theorie wurden als selbstverständlich hingestellt.[1]) In der Zeit so vieler Entdeckungsreisen konnte die Einwirkung des Klimas nicht unbeachtet bleiben. „Wenn die verschiedene Luft . . . oder eine andere Beschaffenheit des Himmelsstriches, den wir bewohnen, in unserm Körper zu weicheren oder härteren Fasern . . . kann Gelegenheit geben, so muss dadurch allerdings in unserm Vermögen zu fühlen, zu empfinden, zu denken, zu urteilen eine Verschiedenheit notwendigerweise entstehen.“ (Weickard, Philos. Arzt, 1772, I, 102.) Übrigens berief man sich in diesen Punkten immer noch auf „Aristoteles, Claramontius und die andern alten Tröster“, wie ein Schriftsteller der zwanziger Jahre respektlos sagte.

Prüft man nun den Inhalt dieser Disziplin, so findet man in der Hauptsache charakterologische Versuche. So werden z. B. in den „moralischen und psychologischen Charakterumrissen“, die das Göttingische Philosophische Museum 1798 veröffentlichte (I, 145 ff.), der Bescheidene, der „vornehme Knicker“ und andere Typen geschildert. Daneben stehen Selbstbekenntnisse, meist von Gelehrten, die sich mit einer heute schwer denkbaren Offenheit aussprechen und sogar nicht eben selten ihre Namen preisgeben. Hinzu treten historische Charakterstudien, abgeänderte Erzählungen wirklicher Vorkommnisse, die manchmal von einem Buch ins andre übergehen, und schliesslich Parabeln.

Wollte ich alle Beiträge zur Psychognosis aufzählen, ich würde kein

[1]) Übrigens auch auf die Kunst und ihre Erzeugnisse übertragen. Wilhelm Heinse schrieb 1776: „Jedes Land hat seine eigentümliche Kunst, wie sein Klima und seine Landschaft, wie seine Kost und seine Getränke.“

Ende finden. Daher nur ein paar Proben. Erschien da im Jahre 1792 ein zweibändiges Werk: „Menschenkenntnis, Sammlung der besten und vorzüglichsten Wahrnehmungen und Erfahrungen über den Menschen. Mit einem Anhang interessanter Belege aus der Geschichte ganzer Nationen und einzelner Menschen.“ In dieser Sammlung sind die geläufigen Ansichten und Thatsachen in zwei Gruppen angeordnet, die von der sittlichen und der geistigen Natur des Menschen handeln. In der ersten Abteilung stehen Mitteilungen über Leidenschaften, Stimmungen, Graphologie, „Zeichnungen, in denen sich viele selbst wieder finden werden“ u. dgl. m.; zur geistigen Natur rechnet der Verfasser Ahnungen, Träume, Schwärmerei. Daran reihen sich Charakterbilder (z. B. Rousseau) und Beispiele. Etwa die Geschichte eines Menschen, der je nach seiner körperlichen Verfassung zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei geschwankt haben soll, als Beleg zu dem Erfahrungssatz, dass bei vielen Menschen die Überzeugung des Verstandes von der jedesmaligen Disposition des Körpers abhangt. — Fragen der sozialen Psychologie werden nur gelegentlich gestreift. Hübsche Bemerkungen stehen in der anonymen, 1795 erschienenen Schrift: Etwas für Politiker und Psychologen. „Mode“, so heisst es hier S. 131, „ist Übereinstimmung Vieler in zufälligen Sachen, sofern dieselben von der Willkür abhangen.“ Sie hat zwei Wurzeln: die Selbstschätzung und den Trieb zur Geselligkeit; aus beiden entsteht eine Abneigung dagegen, von den andern abzuweichen und ihnen aufzufallen; und hierin ruht das psychologische Wesen der Mode.

Aber im allgemeinen enthalten diese und ähnliche Schriften kaum etwas Neues. Am wertvollsten scheinen die von Pockels herausgegebenen „Denkwürdigkeiten zur Bereicherung der Erfahrungsseelenlehre und Charakterkunde“ (1794) zu sein. Ich mache auf einen Aufsatz über Lessings Spielsucht und die Beobachtungen im Zucht- und Irrenhaus zu Celle aufmerksam. Bei Pockels und seinen Freunden ist die Meinung vorhanden, dass die Unterschiede der Menschen als denkender Wesen nicht in besonderen Bestimmungen der Verstandeskräfte liegt, „sondern in der Verschiedenheit des Stoffs, den die Sinne, und der Verbindungsart des Mannigfaltigen darin, die die Einbildungskraft dazu darbietet. Gebt einem Duns dieselben sinnlichen Vorstellungen und Reihen der Assoziation, die Neuton gehabt hat und er wird mit diesen das Weltsystem erfinden.“ (Mag. VIII, 3, S. 5.) Sie verwerfen die Erklärung der seelischen Individualität aus der Besonderheit der körperlichen Organisation als unzureichend. „Um die Entstehungsart einer individuellen Seele zu erklären, müsste man erstlich den allgemeinen Begriff von Seele überhaupt (nicht willkürlich, sondern aus der Erfahrung) festsetzen, alsdann zeigen, durch welche Veränderungen, die in der Natur der Seele selbst gegründet sind, sie nach und

nach immer näher bestimmt wird, bis sie diese individuelle Beschaffenheit der Seele geworden ist; nicht bloss zur Erklärung einer besondern Beschaffenheit oder Modifikation der Seele eine ihr korrespondierende Beschaffenheit oder Modifikation des Körpers angeben, wie es doch zu geschehen pflegt.“ (Mag. IX, 3 S. 24.) Da jedoch in den meisten Magazinen die Erklärungsversuche durch das Anekdotenunkraut überwuchert und die normalen Vorgänge hinter dem „Schadhaften und Verdorbenen“ zurückgestellt wurden, so hat das nachfolgende Geschlecht sehr abfällig über diese Zeitschriften geurteilt.[1])

Der Mittelpunkt in diesem Kreise war aber damals zweifellos die Temperamentenlehre. Ihr Zusammenhang mit den Aufgaben der Psychognose ist deutlich: will man sich und die Menschen kennen lernen, so muss man vor allem ihre Temperamente erforschen. Temperament meint die Thatsache, dass die Menschen in allen ihren Verrichtungen Unterschiede in Bezug auf Lebhaftigkeit, Stärke und Dauer zeigen; eine Theorie der Temperamente ist der Versuch, diese Unterschiede zu einigen wenigen Formtypen zusammenzufassen und diese aus gegebenen und anerkannten Ursachen abzuleiten. (Vgl. S. 47 ff.)

Als oberste Formtypen gelten nach wie vor die berühmten vier Temperamente. Einige Psychologen erweitern diese altheilige Zahl durch Hinzufügung eines böotischen, hypochondrischen, nervösen Temperamentes oder durch die Annahme vermischter Temperamente (cholerisch-sanguinisch, melancholisch-phlegmatisch u. s. w.), andere schränken sie ein, beispielsweise auf die Zweizahl des reizbaren und des trägen.[2]) Die Berechtigung dazu, aus der Fülle wirklicher Differenzen solche Abstraktionen zu bilden, ist im letzten Viertel des Jahrhunderts durch einen interessanten Hinweis auf das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie erwiesen worden. Wie jedes Sinnesorgan eine spezifische Empfänglichkeit für eine besondere Reizklasse hat, so besitzt überhaupt jedes organische System eine besondere Empfänglichkeit z. B. das System der willkürlichen Muskeln für den Reiz des Willens. Aber auch jedes tierische Wesen im Ganzen, so folgerte man mit brüchiger Logik, wird von der Aussenwelt auf seine eigene Weise erregt, und die

---

[1]) Weidenbach, Das Geschäft des Psychologen. In den von Daub und Creuzer herausgegebenen „Studien“ 1806 II, 332.

[2]) Georg Prochaska, Lehrsätze aus der Physiologie des Menschen 1797 I, 81.

hierbei festzustellenden Hauptarten sind die Temperamente.[1]) Diese sollten also qualitative Unterschiede festlegen. In Wahrheit jedoch unterscheiden sich nach den damals üblichen Beschreibungen Sanguiniker und Choleriker vom Phlegmatiker hauptsächlich durch die Intensität der seelischen Leistungen. Hiermit ist der Nachteil verbunden, dass das schneller und langsamer, mehr und minder die erste Rolle spielt, dass eine beliebig grosse Anzahl von Stufen möglich und im Grunde für die Psychologie eine Angabe von Formtypen überflüssig wird.

Die Erklärung der Temperamente ruht durchweg auf der Annahme körperlicher Verschiedenheiten. Aus dem Altertum stammt die Begründung auf Differenzen in der Mischung der Säfte, zumal des Blutes. Später wurde gelehrt, dass die Temperamente auch von den festen Teilen und ihren Kräften, besonders von den Fasern abhangen. So erklärte man nun das sanguinische Temperament aus einem Überfluss des roten Bestandteiles im Blute, verbunden mit einer geringeren Reizbarkeit und mässigen Stärke der Fasern. Der Melancholiker habe steife, aber reizbare Fasern und dickes Blut, der Choleriker trockene, sehr reizbare und bewegliche Fasern und ein mit scharfen, salzigen Teilen erfülltes Blut, der Phlegmatiker schwammige, wenig reizbare Fasern und ein wässriges Blut. Erst gegen Ende des Jahrhunderts ist die uns nächstliegende Berufung auf das Nervensystem erfolgt und an die älteren Bestimmungen angeknüpft worden. So liegt nach Ignaz Niederhuber[2]) die erste physische Grundlage eines Temperamentes „in der Mannigfaltigkeit der Nervenkraft und der fibrösen Reizbarkeit, in dem verschiedenen Verhältnis des Wärmestoffes und in der Veränderlichkeit des Umlaufs und der Bearbeitung der Blutmasse und der Nahrungssäfte.“ — Einen Schritt weiter gingen die Occultisten, einen Schritt aber, der vom Boden in das Leere führt. Sie suchten auch für die physischen Menschentypen, denen die psychischen entsprechen, nach tiefer gelegenen Ursachen und fanden sie, auf Grund der Ueberlieferung und Beobachtung, in wirkenden Eigenschaften bestimmter Planeten. Am leichtesten

---

[1]) Dieser Gedanke ist zuerst von Hebenstreit (in seinem Anhang zu Gardiners Untersuchungen über die Natur tierischer Körper 1786 S. 297) angedeutet und von Reil und Treviranus weitergeführt worden.

[2]) Über die menschlichen Temperamente. Von Dr. Ignaz Niederhuber, Hochfürstl. Salzburgschem Hofrate und landschaftlichem Physikus zu Radstadt. Wien, 1798, S. 14.

verstehen wir ihren Gedankengang am Beispiel des Mondeinflusses: die Lunatiker, rundlich und lymphatisch, sollen einen unbeständigen Charakter haben.

Auf alle Fälle also erscheint der Charakter als determiniert. Daraus ergeben sich die beiden Folgerungen, „dass man denjenigen nicht hassen müsse, der nicht dasselbe Temperament hat, das die Natur uns verliehen . . . . dass es, wenn nicht unmöglich, doch wenigstens eine sehr schwere Forderung sei, das Temperament zu ändern.“ [1]) Diese Konsequenzen treffen sich mit denen, die aus der Lehre von den Neigungen und innerhalb der Pädagogik oft genug gezogen worden sind. Sie sind gelegentlich auf die Unterschiede der Lebensalter und auf den Geschlechtsunterschied übertragen worden. Im allgemeinen freilich war die Duldsamkeit gegenüber dem anderen Geschlecht nicht sehr entwickelt. Schon früher ist angedeutet worden, wie die Lebenspsychologen der vergangenen Jahrhunderte über die Seele des Weibes gedacht haben. Durchschnittlich war die Beurteilung sehr ungünstig, und immer wieder wurden Zweifel daran laut, ob die Weiber eine vernünftige Seele hätten, also Menschen seien. Die theologischen Philosophen verwiesen solche Behauptungen von der Nonhumanität des Frauenzimmers, „damit dasselbe nicht in Zweifel wegen seiner Seligkeit kommen möchte,“ aber bei den Psychologen tauchte sie doch in dieser oder jener Form wieder auf. Eine erschöpfende Zusammenstellung enthält Bayles Lexikon. Von späteren Schriften interessieren uns namentlich die der uns bekannten Autoren, also Heydenreichs Buch „Mann und Weib, ein Beitrag zur Philosophie über die Geschlechter“ (1798), die „Geschichte des weiblichen Geschlechtes“ von Meiners (1789/99) und von Pockels die „Briefe über die Weiber“ (1792), sowie die „Charakteristik des weiblichen Geschlechtes“ (1797). Das Treffendste und Unterhaltendste aber steht in einem anonymen Werk „Über die Weiber“, das 1787 erschienen ist und Ernst Brandes (1758—1810) zum Verfasser haben soll.

Der Verfasser erzählt von den Damen der Gesellschaft, die sich unverstanden fühlten und in jenen Tagen zu Lavater nach Zürich fuhren, ihm ihr Herz ausschütteten und „dunkle, aber lebhafte Gefühle“

[1]) Versuch über die Temperamente. Von Heinr. Wilh. Lawätz, kgl. dän. Kanzlei-Sekretär . . . . 1777, S. 11.

empfingen. Woher kommt das Bewusstsein, nicht verstanden zu werden? Sind etwa die Frauen den Männern so überlegen, dass die Intelligenz dieser zum Verständnis jener nicht ausreicht? Keineswegs, sondern der Grund liegt in der übertriebenen Vorstellung, die meist die Frauen von sich selbst haben, und in ihrer unzureichenden Kenntnis der Welt. Sie halten sich für den Mittelpunkt der Erde (S. 6), und „wenn sie je Achtung für ihres Mannes Beruf, Geschäfte und Ideen haben, so ist es, insoweit sie dadurch als Frauen solcher Männer andre Weiber verdunkeln". (12.) Dadurch nun, dass die Liebe zwischen Mann und Weib eine im Altertum ungeahnte Bedeutung erlangt und das edlere Gefühl der Freundschaft zwischen Gleichgeschlechtlichen verdrängt hat, ist viel Wertvolles verloren gegangen. Brandes spricht vom Altertum und sagt: „Grosse Leidenschaften wurden nicht durch Frauenliebe erweckt, sondern durch Freundschaft, die oft ins Leidenschaftliche überging, aber eben dabei alles das Männliche behielt. Da der Mann den Mann liebte, so waren grosse Leidenschaften von Ruhmbegierde, von Vaterlandsliebe, von Hass der Übermacht und der Unterdrückung noch möglich, dahingegen durch die Liebe zum leidenden Geschlecht auch unsere Leidenschaft auf leidende Duldung, List, kleine Schwächen u. s. w. herabgestimmt wird." (24.) Ein anderer Nachteil des Übergewichtes der Liebe über alle andern menschlichen Beziehungen soll in der fortwährenden Erregung der Sinnlichkeit zu finden sein. „Ebenso unnatürlich ist es, ein paar Verlobte sich langsam abzehren zu lassen, damit alles für die Braut auf das kostbarste eingerichtet werde, ebenso gefährlich wird einem leicht Feuer fangenden Temperamente in der Gesellschaft die beständige Nähe des Feuers. Die ohnehin schwächeren Triebe der Weiber empfinden dieses auch darum nicht so stark, weil, da von ihrer ersten Erziehung an alles bei ihnen Kunst ist, sie auch in der Sozietät beständig mit sich selbst, mit der Rolle, die sie zu spielen haben, beschäftigt sind." (124.)

Bei den Frauen herrschen die niedrigen Instinkte. Sie haben ein dunkles Gefühl, dass der Körper wohl mit das Beste an ihnen wäre, und „deswegen wundert es auch oft selbst die Klügsten, wenn ein Mann eine hässliche, wenngleich sonst noch so vortreffliche Frau nimmt." (198.) Die Anerkennung ihrer körperlichen Vorzüge geht ihnen über alles. „Mancher wähnt, eine Dame sehr gut unterhalten zu haben, weil sie oft lächelte, da die Dame doch zu den langweiligsten Dingen gelächelt haben würde, indem es ihr nur darum zu thun war, die Reihe der schönsten Zähne zu zeigen." (122/3.) Auch die Männer betrachten die Frauen in der Hauptsache als etwas Körperliches, das ihnen gehört; sie selbst erlauben sich aussereheliche Freuden, die sie bei ihren Gattinnen nie dulden würden. Über den Ehebruch entwickelt Brandes Ansichten, die heute als hypermodern gelten: „Wenn die Sache nicht fast immer

Vernachlässigung der Kinder, des Haushaltes, Disharmonie im Charakter des Weibes nach sich zöge, so würde in meinen Augen das Unglück so gross nicht sein. Was ist mir an dem Körper meiner Frau gelegen, wenn ihr Herz für mich verloren ist?“ (250.) Auch macht er darauf aufmerksam, dass gerade die niedriger stehenden Frauen ihre Männer am leichtesten betrügen, weil sie sich deren Umarmungen nicht entziehen, obwohl sie daneben ihre Liebhaber haben. Die Bevorzugung des Militärs erklärt er so: „Das natürliche Gefühl ihrer Schwäche, dass sie der zu beschützende Teil sind, muss die Weiber denjenigen, die vom Staate zum Beschützen besoldet werden, vor andern geneigt machen.“ (202/3.) Endlich ist Brandes auch nicht blind dafür, dass die minder Hübschen es recht leicht haben, tugendhaft zu bleiben, denn — so fügt er launig hinzu — von ihnen gelte, was Voltaire von einer Sammlung geistlicher Gedichte gesagt hat: *ces poésies sont bien sacrées, car personne n'y touche.*

Die feinere psychologische Zergliederung vermag nur das Eigentümliche der weiblichen Natur vom Eigentümlichen der männlichen zu sondern, einen Rangunterschied kann sie eigentlich nicht feststellen. „Genug, dass die Natur jedem Geschlechte seine eigene Bestimmung gab, dass jedes nur zur Vollkommenheit gelangt, in dem Grade es sich dieser Bestimmung nähert.“ (54.) Die Bestimmung der Frauen ist aber ausser von den natürlichen auch von den zeitlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig; dies wird zwar anerkannt, jedoch nicht hinreichend untersucht und gewürdigt. Denn wenn es (S. 184) heisst: „Selbständigkeit ist nicht ihre Bestimmung, sondern Abhängigkeit vom Manne“, so fragt es sich eben, ob diese Charakteristik auf die unveränderlichen Natureigentümlichkeiten oder nur auf die bisherige soziale Lage der Frauen passt. Ausserdem neigt unser Buch, wie die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger, zum Schwarzmalen. Gleichsam zur Rechtfertigung wird darauf hingewiesen, „wie sehr die meisten Weiber ihr eigenes Geschlecht verachten. Vorzüglich thun dies die klugen. Sie urteilen oft selbst äusserst unbillig darüber. Allein kaum sagt ein Mann noch so gegründete Sachen über den Punkt, so tritt gleich die ganze Republik gegen ihn im Harnisch.“ (194.) Indessen scheint es doch allzu dürftig, wenn Brandes nur „Sanftheit, Feinheit, Anhänglichkeit, zarte und tiefe Empfindung“ als die guten Fähigkeiten des weiblichen Geschlechts erwähnt, worin seine Bestimmung wurzle. Das Schuld-Konto wird um so ausgiebiger belastet. Ich stelle ein paar Aussprüche zusammen, die für die Gegenwart das meiste Interesse haben. „Es ist den Weibern garnicht darum zu thun, wahre, tiefe oder feine Gedanken zu hören. Alles wird bei ihnen dem Ausdrucke aufgeopfert.“ (113.) „Im ganzen ist Schriftstellerei durchaus keine Sache für Weiber. Moralisch verderben sie so leicht hierdurch. Ihre Eitelkeit wird überschwenglich.“

(179.) „Fast immer folgen die Weiber nur den augenblicklichen Eindrücken.“ (149.) „Die wenigsten Weiber wissen selten auf den Punkt, was sie eigentlich wollen.“ (224.) „Sie sparen ängstlich in Kleinigkeiten und sind auswürfisch im grossen. Den eigentlichen Wert des Geldes kennen sie nicht.“ (150.)

Doch wir müssen noch einmal zur Temperamentenlehre zurückkehren, um im Detail auszuführen und zu belegen, was vorher angedeutet wurde. Das beste Buch aus der älteren Zeit ist Rohrs oben (S. 298) genanntes Werk von 1721. Nach Rohrs Definition verstand man damals unter Temperament „eine Vermischung des Geblütes und der übrigen flüssigen Teile in dem menschlichen Körper, vermöge dessen nicht allein unterschiedene natürliche Wirkungen in unserem Leibe, sondern auch moralische in der Seele gezeugt werden“ (295). Woher, so fragt er mit Recht, soll nun aber Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit im Körper eine so besondere Bedeutung haben? Sind nicht auch Figur, Bewegungskraft und dergl. Grundeigenschaften des tierischen Körpers? Giebt es nicht ausserdem im Leibe sehr verschiedene Feuchtigkeiten? Dieser letzten Frage begegneten andere Theorien mit der Annahme, dass die ganze Masse der flüssigen Teile aus ungleichen Elementen zusammengesetzt sei. „Sie supponieren also in eines jeden Menschen Geblüte wässrige, erdige, ölige und salzige Partikelchen, die mannigfaltig unter einander gemischt sind und also den Unterschied der Temperamente zeugen.“ (298.) Rohr sagt hiergegen mit völligem Recht: es sei weder bewiesen, dass im Geblüt gerade diese Teilchen enthalten seien, noch dass ihr Unterschied den seelischen Unterschied der Menschen bedinge. „Dass man aber wissen und determinieren könne, was eigentlich für *passiones* die Beschaffenheit des Geblütes verursache, solches Begriffes Möglichkeit kann ich bei mir nicht gedenken.“ (S. 96.)

Ganz auf dem Boden der Überlieferung stehen Zückert in seinem Buch von den Leidenschaften (1768 S. 89 ff.), Weickard (Philos. Arzt III, 222 f.), Feder (Wille II, 70) und Dorsch (s. S. 206). Skeptischer verhält sich Wezel in seinem Versuch über die Kenntnis des Menschen (1784). Der springende Punkt ist für ihn die Wirkung der verschiedenen Säfte auf die Nerven (I, 193); die Zulässigkeit der bisherigen Einteilungen bezweifelt er. Der Begriff des Temperamentes erscheint bei ihm erweitert und zugleich zerlegt. Jedermann, so etwa sagt er (I, 258), hat Beschaffenheiten, die aus dem Klima entspringen und ihm daher mit seinen Landsleuten gemein sind, andere verbinden ihn mit allen Angehörigen seiner Familie und wieder andre hat er der unmittelbaren Vererbung von den Eltern, der eigentümlichen Anlage und der Erziehung zu verdanken. Diese drei Dispositionen gehören zum Temperament. — Eine Beschränkung der Theorie auf die intellektuellen Fähigkeiten ist in Huarts „Prüfung der Köpfe“ gegeben (übersetzt 1752 von Lessing,

zitiert nach der 2. Aufl. von 1785). Huart nimmt drei Grundkräfte der Seele an: Gedächtnis, Einbildungskraft und Verstand, die er — und hier liegt der Schwerpunkt — aus den drei Hauptbeschaffenheiten, nämlich aus der Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit des Gehirns herleitet. Von der Wärme soll die Einbildungskraft, von der Feuchtigkeit das Gedächtnis und von der Trockenheit des Gehirns der Verstand abhangen. Weil nun das Gehirn unmöglich zu gleicher Zeit trocken und feucht sein kann, so schliesst der Spanier (S. 105) hieraus, dass Verstand und Gedächtnis ganz entgegengesetzte Fähigkeiten sein müssten, also derjenige, der ein gutes Gedächtnis hat, keinen grossen Verstand (und umgekehrt) besitzen könne. — Derselbe Gedanke kehrt in einer Schrift wieder, die schon über unsere Zeitgrenze hinausgeht, aber wegen dieser Ähnlichkeit hier erwähnt werden darf. Ich meine „Die Lehre von den Köpfen, namentlich von dem witzigen und schwärmerischen Kopf, entwickelt und dargestellt von Harro Wilhelm Dirksen, Pastor in Schenefeld bei Itzehoe. Altona, 1833." Unter „Kopf" versteht Dirksen die intellektuellen Anlagen, mit Ausnahme des Gedächtnisses, das zu ihnen geradezu den Gegensatz bilden soll. Intellektueller Sinn, Einbildungskraft und Verstand machen den Kopf aus: die erste dieser Fähigkeiten bezieht sich auf den Ursprung der Vorstellungen und liefert den beiden andern Kräften, die es mit der Verknüpfung der Vorstellungen zu thun haben, den Stoff zu ihren Verknüpfungen. Auf diesen Grundbestandteilen bauen sich die Köpfe erster Ordnung auf: zum intellektuellen Sinn gehören vornehmlich der feinsinnige, der scharfsinnige, der tiefsinnige Kopf, zum Verstand gehören der systematische, der rhapsodische, der einfältige Kopf, zur Einbildungskraft der dichterische, der träumende, der zerstreute, der vertiefte Kopf. Aus der Verbindung und Durchdringung dieser Typen entstehen die Köpfe zweiter und dritter Ordnung, die Dirksen ausführlich klassifiziert. Als ein Beispiel greife ich heraus die Einteilung der wissenschaftlichen Anlagen in mathematische, dialektische, spekulative, naturforschende und psychologische.

b) Die Physiognomik.

Die innige Verbindung zwischen Physischem und Psychischem im Menschen, auf der die Temperamentenlehre fusste, wurde auch durch die Physiognomik in den Blickpunkt des Zeitbewusstseins gerückt. Nur wenige Philosophen jener Zeit haben es verabsäumt, sich über die Physiognomik zu äussern. Wolff war mit gutem Beispiel vorangegangen. In der „Nachricht von seinen eigenen Schriften" (1726 S. 407), sagte er zusammenfassend: „Ich weise aber endlich bei dieser Gelegenheit, dass die Physiognomie nicht unge-

gründet ist, ob ich gleich davor nicht stehen mag, was bisher geschrieben worden. Insonderheit führe ich aus, dass die Ähnlichkeit der Gestalt des Leibes mit den Tieren einen sichern Grund gewährt, von den natürlichen Neigungen zu urteilen . . . .“ Seitdem wurden die Behauptungen der Physiognomen allerseits mit grösstem Wohlwollen aufgenommen. Den Metaphysikern, die an die prästabilierte Harmonie glaubten, kamen sie gelegen, denn nach ihrem Kodex muss, wie in der ganzen Welt, so insbesondere in dem Mikrokosmos alles derart übereinstimmen, dass aus jedem, wenn auch noch so kleinen Teil das übrige Ganze völlig verständlich ist. Freilich heisst es dann vorschnell urteilen, wenn man die detaillierte Erkennbarkeit dieses Zusammenhanges behauptet; ich wenigstens werde mich in alle Ewigkeit weigern, derartige Kamele zu verschlucken. Doch zauderte man umsoweniger, als selbst die Gegenrichtung des Materialismus sich zur Physiognomik günstig stellte. Ist Leib und Seele von einerlei Beschaffenheit, so muss des einen Eigenheit im andern sichtbar sein — nach Lamettries Ausspruch; der Materialist kann daher die behaupteten Thatsachen wohl anerkennen. Die übrigen Schulen endlich sahen in der Physiognomik ein neues Mittel zur Seelenbeobachtung und zur Popularisierung der Psychologie.

Ein bemerkenswerter Zug dieser älteren Physiognomik ist uns schon in dem eben zitierten Worte Wolffs entgegengetreten: die Beziehung auf die Tiere. Wir verstehen sie, wenn wir erwägen, in welcher groben Art gleichzeitige Maler Laster und Leidenschaften der Menschen durch den Gesichtsausdruck kennzeichneten; in unsern Tagen ist die Verwendung dieser Aehnlichkeit in das Machtbereich der zeichnenden Humoristen übergegangen. Die theoretisch massgebende Voraussetzung finden wir in der Lehre von der Stufenleiter aller Wesen. Mit Recht sagt der neueste Herausgeber von Goethes Beiträgen zur Physiognomik: „Unbewusst lag schon damals in ihm die Tendenz, die Einheit des Typus in allen Lebewesen bis zum Menschen herauf zu sehen.“ (Schr. XXXIV, 67.) Dazu kam nun die Tierpsychologie, deren empfindsamste Vertreter dem Tiere nicht bloss geistige, sondern auch körperliche Ähnlichkeit mit dem Menschen zusprachen. Diese Auffassung trieb seltsame Blüten. Es trat die wunderliche Ansicht auf, dass das Gesicht eines Frosches als Grundtypus für das Menschengesicht angenommen werden könne. Alles verhalte sich je nach dem Winkel, den die Stirn mit dem Munde bilde,

wenn eine Wagerechte untergelegt werde. Durch Veränderung dieses Winkels, der am Frosche der schiefste sei, werde mit einem Zurückziehen des Mundes die Linie immer senkrechter, und es entstehe allmählich aus einem Froschgesicht das Gesicht eines froschartigen, eines rohen, eines verständig aussehenden, eines feinen und geistvoll verständigen Menschen, ja endlich des Musterbildes oder eines Apollos.[1]) Dagegen, wie überhaupt gegen die äussere Ähnlichkeit der Tiere mit den Menschen opponierte Lavater, indessen liess er die individuellen Verschiedenheiten der Gesichtszüge auch für das Tierreich gelten. In den „Fragmenten" gab er Tierbilder mit Berufung auf des Aristoteles Wort: „Denn es ist nie ein Tier gewesen, das die Gestalt des einen und die Art des andern gehabt hätte."

Doch die Geschichte der Physiognomik[2]) erzählt uns von beachtenswerten Versuchen vor Lavaters Auftreten. Schon 1746 veröffentlichte der Kanonikus Jacques Pernetty die geistvollen *Lettres philosophiques sur les physiognomies,* die seinem wenig bedeutenden Vetter Anton Joseph eine Berufung an die Berliner Akademie verschaffen sollten. Friedrich II. nämlich hatte beide Schriftsteller miteinander verwechselt; da das Unglück nun einmal geschehen war, glaubte Anton Joseph sich nicht besser bedanken zu können, als indem er in den *Mémoires* ein paar unendlich lange Abhandlungen *sur la connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique* veröffentlichte. Diese Aufsätze gehören zu jenen gedankenlosen Sammelarbeiten, von denen man sich immer fragt, warum sie eigentlich geschrieben sind. Trotzdem erweckten sie den Widerspruch Le Cats, der nicht nur in Gesprächen mit dem König, sondern auch in der Akademie die beiden Fragen aufwarf: wäre es nützlich für das Menschengeschlecht, wenn jedem Individuum seine Eigenschaften auf der Stirn geschrieben stünden, und könne man in Wirklichkeit nicht höchstens einen Teil des Charakters mutmassen? *(Mém. de l'Acad.* 1768 u. 1769.) Wollen wir Formey folgen, der uns eine Übersicht über die unfruchtbaren Diskussionen giebt,[3]) so entschieden

---

[1]) Scheitlin, Tierseelenkunde, I, 206.

[2]) Die einzig brauchbare, hier benutzte Geschichte der Physiognomik stammt von dem Breslauer Gymnasialprofessor Fülleborn (1769—1803) und steht in seinen Beiträgen zur Gesch. der Philos., 1797, Stück 8, S. 1 ff.

[3]) Formey, *Souvenirs d'un citoyen,* I, 155. — Pernettys Lehren finden sich zusammengestellt in Des Abbts A. J. Pernettys Versuch einer Physiognomik

sich die meisten Akademiker gegen Friedrich und für seinen Sekretär. Dieser hatte die Möglichkeit einer Zusammenstellung von allgemeinen Regeln und festen Grundsätzen geleugnet, da die eigenen Erfahrungen niemals hinreichend und die fremden unsicher seien; er hatte warnend behauptet, die Tugenden würden aufhören Tugenden zu sein und die Bösen sich nicht mehr bemühen, ihren Charakter zu ändern. Der gute Pernetty, der von Tag zu Tag gläubiger und mystischer wurde, wusste nichts Schlagendes zu erwidern und zog schliesslich von Berlin fort, um zu Valencia im Schosse einer kleinen Akademie von Familienmitgliedern den Swedenborgianismus zu pflegen.

Aber als Lavaters Bücher in der ganzen gebildeten Welt das grösste Aufsehen erregten, nahm auch in der Akademie Formey das Thema, „das Evangelium des Tages", wieder auf. Er definiert die Physiognomie als *„ce qui par l'inspection de la figure d'un individu de l'espèce humaine peut faire juger de ses idées et de ses sentiments"*, gelangt jedoch zu keiner Entscheidung für oder wider. Denn das Gesicht eines Menschen enthalte zu viel Niederschläge aus verschiedenen Zeiten und Seelenbewegungen, es gleiche dem Boden in der Nähe eines Vulkanes, der mit mehreren Lavaschichten bedeckt ist. Freilich kann Formey mit seiner ganzen brillensichtigen Klugheit den ungeheuren Erfolg Lavaters nicht erklären. Dieser Erfolg wurzelt auch nicht in dem, was Lavater an neuen Einzelheiten der älteren Physiognomik hinzufügt, sondern in seiner Methode, die Wissenschaftlichkeit und Popularität mit einander vereinigt.

Seine leitenden Gedanken hat uns Lavater in der kleinen Schrift „Von der Physiognomik" (1772) und in der Einleitung zu den vier stattlichen Bänden der „Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe" (1775—1778)[1]) entwickelt. In dieser Einleitung heisst es nun folgendermassen: „Alle Gesichter der Menschen, alle Gestalten, alle Geschöpfe sind nicht nur nach ihren Klassen, Geschlechtern und Arten, sondern auch nach ihrer Individualität verschieden ... Was? die innere zugestandene Verschiedenheit des Gemüts aller

---

oder Erklärung des moralischen Menschen durch die Kenntnis des physischen. Übers., 3 Bde., 1784—85.

[1]) Von diesen Fragmenten erschienen nicht weniger als drei englische Übersetzungen 1789—92, 1825, 1840.

Menschen, diese — sollte von der, abermals zugestandenen Verschiedenheit aller menschlichen Gesichter und Gestalten, diese von jener kein Grund sein? Nicht von innen heraus soll der Geist auf den Körper, nicht von aussen herein soll der Körper auf den Geist wirken?“ Ohne also die schwierige psychophysische Frage zu erledigen, will Lavater durch Berufung auf den gesunden Menschenverstand die Berechtigung für sein Verfahren erringen, den Charakter des Menschen aus der äusseren Erscheinung abzulesen. Zugleich aber rühmt er: „Die Physiognomik kann eine Wissenschaft werden, so gut als alle unmathematischen Wissenschaften“ (I, 52), und in einem erst neuerdings ausgegrabenen[1]) Briefe vom März 1777 geht er noch weiter: „Aber doch ahnd' ich, ich möchte sagen, mit der Gewissheit eines Propheten — dass die Physiognomik mathematischer Demonstration fähig ist und durch die Mathematik so allbestimmbar wird, dass kein Zweifel mehr dagegen möglich sein wird.“

Sehr ausführlich stellt Lavater seine Theorie von den Anlagen dar. Die guten und die schlimmen Anlagen prägen sich von Anfang an in den festen Teilen des Körpers aus; theoretisch also kommen die übrigen Seelenfähigkeiten (ausser den moralischen) und die weichen Körperteile nicht in Betracht. Gegen diese Prinzipien hat indessen Lavater selbst aller Orten gesündigt, und seine Schüler kümmern sich nicht im Geringsten darum. Für uns ist besonders interessant, dass ein so scharfer Denker wie Lossius[2]) sich zu unbedingter Anerkennung herbeiliess und Justus Christian Hennings (Ahnungen S. 175 ff.) gleichfalls günstig über die „Metoposkopie“ urteilte. Garve (an Weisse S. 194) erklärte den diagnostischen Wert des Gesichtsausdruckes damit, „dass sich bei Leidenschaften unser Gesicht schneller und mehr ändert, als unsre Arme und Füsse.“ Zurückhaltender zeigte sich der Maler und Aesthetiker Hogarth. „Aber wenn man etwa glauben sollte, dass ich wie ein Physionomist zu viel auf das äussere Aussehen baute, so merke man dieses dagegen, dass man zugesteht, dass so viel verschiedene Ursachen sind, welche einerlei Art der Bewegungen und der Erschei-

---

[1]) Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 1890, III, 550.

[2]) Vgl. seine Schrift: Hannibal, ein physiognomisches Fragment, und die Abhandlung: Über die Physiognomik des Aristoteles. Im „Hannibal“ macht er starken Gebrauch von der Tiervergleichung: die gekrümmten Spitzen der Haare z. B. sieht er als ein Zeichen an, das die Helden mit den Löwen gemein haben. Hiergegen Unzer in der Sammlung kleiner Schriften, II, 128 ff., u. Weickard, II, 17 ff.

nungen in den Gesichtszügen hervorbringen, und dass sich so viel entgegengesetzt wirkende Umstände durch zufällige Gestalten in der Bildung der Gesichter finden, dass im Ganzen das alte Sprichwort, *fronti nulla fides,* allezeit wahr bleiben wird." (Zergliederung der Schönheit, 2. deutsche Ausgabe, 1754, S. 73.) Allmählich nahm die Zahl der Gegner zu,[1]) und unter ihnen war es Lichtenberg, der die Lehren Lavaters am schärfsten zurückwies. Lächerlich sei der Beweis für die Zuverlässigkeit der Physiognomik aus der täglichen Ausübung. Wir urteilen stündlich aus dem Gesicht und irren stündlich. „So weissagt der Mensch von Zeitläuften, Erbprinzen und Witterung; der Bauer hat seine Tage, die die Witterung des ganzen Jahres bestimmen, gemeiniglich Festtage, weil er da müssig genug ist, zu physiognomisieren." (Über Physiogn. S. 66.) Auch die übrigen Gründe Lavaters seien hinfällig. Obgleich objektive Lesbarkeit von Allem in Allem überall stattfinden mag, so ist sie es deswegen nicht für uns, da wir so wenig vom Ganzen übersehen, dass wir selbst die Absicht unseres Körpers nur zum Teil kennen. Der Mensch ist ferner ein freies Wesen und kann sich ändern; die Form der festen und weichen Teile hängt zum grossen Teil von äusseren Umständen ab. Endlich besitzen die Gaben des Geistes überhaupt keine Zeichen in den festen Teilen des Kopfes. — Nachdem Lavater und einer seiner Anhänger[2]) geantwortet hatten, beschäftigte sich mit dieser Kontroverse noch eine recht geschickt geschriebene, leider anonyme Abhandlung.[3]) Im vierten Band der physiognomischen Fragmente hatte nämlich Lavater seinem göttingischen Gegner die Frage vorgelegt: „Kann in einem scheusslichen Körper eine englische Seele so wirken wie in einem englischen, d. h. wie in einem Urbild sinnlicher Schönheit? oder hätte Newton in einem so und so bestimmten Körper eines Negers seine Lichtheorie erfunden?" und er glaubt, „kein kalter, kein scharfsehender Menschenbeobachter würde mit Ja! antworten dürfen noch können." — Hiergegen wendet sich unser ungenannter Autor, indem er vier mögliche psychologische Voraussetzungen des Systems prüft, von denen die zwei wichtigsten an erster und letzter Stelle stehen. „Erstens: die Seele habe keine innere Grundkraft, sie sei *Table rase* und alles hänge von der Organisation ab; das heisst, die höhere oder tiefere Stufe des Geistes liege in der Art, wie die äussern und innern

---

[1]) Feder warnte vor der Erhebung des physiognomischen „Privatglaubens" zu einer Wissenschaft, „denn weder in Absicht auf beliebige Vervielfältigung und Abänderung der Erfahrungen noch in Absicht auf Deutlichkeit und Genauigkeit der Beobachtung hat der Seelenforscher die Gegenstände so in seiner Gewalt wie der Physiker." (Wille IV, 205.)

[2]) Lavater im 4. Teil der Fragmente und ein Anonymus im Deutschen Museum, 1778, S. 193.

[3]) Göttingisches Magazin, 1778, Stück 4.

Organe des Menschen die Eindrücke der äussern Gegenstände fühlen und bis zu der Seele bringen. . . . Viertens: diese innere Grundkraft der Seele bilde sich ihren Körper und gebe in den Jahren ihrer Ausbildung den festen Teilen desselben die Bildung, die Rundung und die Form, die er dann als Mann und Greis unverändert beibehält.“ (S. 141.) Beide Annahmen seien, wie die Psychologie nachweise, falsch. Ferner aber sei der Satz: „Ein jeder Mensch ist das und so, was und wie er nach seinen Anlagen werden konnte und musste“ für Vernunft und Gefühl gleich empörend, und wenn auch die Erfahrung ihm zur Schutzwehr würde, so müsste sich doch das Herz dagegen stemmen; „das wird in Ewigkeit keine fühlende Seele glauben und kein Beobachter sich überreden können.“ (S. 155.)

Gegen Ende des Jahrhunderts ist die Physiognomik aus den wissenschaftlichen Werken fast verdrängt. Jakob nannte sie 1800 „eine Kunst, in der es unmöglich zu sein scheint, auf sichere Regeln zu kommen“ (Grundriss S. 412), und diese Ablehnung wurde von den Zeitgenossen geräuschvoll anerkannt.

c) Der Occultismus.

Schon bei der Besprechung der Temperamentenlehre wurden wir auf geheimnisvoll verborgene, der exakten Wissenschaft unzugängliche Beziehungen hingewiesen. Am befremdlichsten erscheinen uns die astrologischen Verhältnisse, die damals in weiteren Kreisen als heute anerkannt und auch bei Physiognomikern beliebt waren. Es soll kosmische Einflüsse geben, unter denen jedes Individuum sich formt, durch die es in seinem Charakter und damit auch in seinem Schicksal bestimmt wird. Diese Einflüsse zeigen sich am deutlichsten im Gesicht und in der Hand, der „zweiten Physiognomie“. Wie der Mond auf gewisse Vorgänge im weiblichen Organismus und auf die Lunatiker zu wirken scheint, so giebt es überhaupt „Sideralattraktionen“, die freilich schwerer zu erkennen sind und sich bei jedem Einzelmenschen in besonderer Weise komplizieren.

Nicht minder seltsam als das Hineinspielen der Astrologie in die Psychognosis erscheint uns die Lehre vom Teufel und den Hexen, von Geistern und Gespenstern. Sie findet sich bis zur Mitte des Jahrhunderts in ernsthaften philosophischen Werken. In der „Einleitung in die Weltweisheit“ z. B., die ein gewisser Christoph Andreas Büttner 1734 herausgab, wird die Dämonologie und die Lehre von den Hexen ziemlich ausführlich behandelt.

Und dies, nachdem doch Balthasar Bekkers Nachweis, dass der Glaube an böse Geister sich weder auf die Erfahrung noch auf die Naturgesetze noch auf die heilige Schrift stützen könne, seit Jahrzehnten in Deutschland bekannt war! Zurückhaltender zeigt sich Meier in seinen „Philosophischen Gedanken von den Wirkungen des Teufels auf dem Erdboden“ (1760): an den Teufel zu glauben, sei vernünftig, aber ihm zu viele Geschäfte anzudichten, sei pöbelhaft. Auch in Bezug auf Geister und Gespenster ist Meier skeptischer als die meisten seiner älteren Zeitgenossen. Denn andre sind noch bis zu den sechziger Jahren hin ganz offen für die Realität von Gespenstern eingetreten: Wolff, Crusius, Rüdiger, Baumgarten, Creuz und sogar Krüger, ernste Männer also, deren Namen einen guten Klang besitzen. Ja, wer würde es für möglich halten, dass Lessing, dieser nüchterne und unvergleichlich klare Denker, über die fanatischen Gespensterfeinde den Stab bricht? Und doch ist dem so. Das elfte Stück der „Dramaturgie“ enthält folgende Stelle: „Wir glauben keine Gespenster mehr? Wer sagt das? Oder vielmehr: was heisst das? . . . Wir glauben jetzt keine Gespenster mehr, kann also nur heissen: in dieser Sache, über die sich fast ebenso viel dafür als dawider sagen lässt, die nicht entschieden ist und nicht entschieden werden kann, hat die gegenwärtig herrschende Art zu denken den Gründen dawider das Übergewicht gegeben . . .“ Dieser Satz stammt nicht nur aus der bei Lessing häufigen Neigung, herrschenden Ansichten eine zunächst paradoxe, immerhin mögliche Gegenansicht entgegenzuwerfen, sondern auch aus seiner Beschäftigung mit Leibnizens Philosophie. Denn der unendliche Zusammenhang aller Dinge, die Beseelung des Weltalls, die Stufenordnung der Wesen, die besondere Lehre, dass die Geister immer mit einem Körper bekleidet sind, der die natürliche Fortsetzung unsrer irdischen Leibesbeschaffenheit bedeutet (Monad. § 72 f.) — alle diese Momente Leibnizischer Philosophie konnten ihre Anhänger zu einer positiven Stellungnahme veranlassen.

Auch auf den grössten Mystiker jener Zeit, auf Emanuel Swedenborg, haben Leibniz und Wolff gewirkt. Mag auch sein naturphilosophischer Grundbegriff der Entwickelungsspirale aus dem Studium Descartes' entsprungen sein, seine Methode, seine Annahme substantialer Punkte, die in der den Leib schaffenden Seele gipfeln, seine Lehre von einem Stufenreich der Welt

tragen unverkennbar Leibnizisches Gepräge. Und da wir wissen, wie genau Swedenborg von der Schulphilosophie unterrichtet war, so ist die Ähnlichkeit nicht als zufällige anzustaunen, sondern als begründete zu verstehen. Die eigenen Lehren vom Geisterverkehr wurzeln ja gewiss in den Erfahrungen, an denen das spätere Leben des merkwürdigen Mannes so reich ist, sind indessen durch seine theoretischen Überzeugungen gestützt. Wenn die Vorstellung unendlich vieler Zwischenstufen bei Lessing zu dem Satz führt, dass die Hölle nirgends aufhört, der Himmel nirgends anfängt, so verwandelt sie sich bei Swedenborg in das uralte Zwischenreich des Hades. „Die Geisterwelt ist ein Mittelort zwischen Himmel und Hölle und auch ein Mittelzustand des Menschen nach dem Tod. . . . Der Stand des Himmels beim Menschen ist die Vereinigung von Gutem und Wahrem in ihm, und der Stand der Hölle die Vereinigung von Bösem und Falschem in ihm.“[1]) Da der menschliche Geist nicht blosses Denken, sondern ein Leben ist, das den Körper bis in die Fingerspitzen wärmt und bewegt, so behält er auch nach dem Tode die vollkommene Menschengestalt. (§ 453.) Aber das Antlitz wird nunmehr der unverfälschte Abdruck der Grundneigung oder herrschenden Liebe (§ 457), was von der irdischen Physiognomie nicht gesagt werden kann. Wie die äussere Entwickelung nach Swedenborgs Ansicht weitergeht, braucht hier nicht geschildert zu werden. Dagegen lohnt es, von dem inneren Fortschreiten etwas zu hören, schon wegen der Beziehung zu Kants Lehre einer übersinnlichen Welt und eines Primates der praktischen Vernunft. Der Gesamtmensch ist so, wie er in seinem Willen und dem daraus folgenden Denken ist (§ 463); es können tausend Menschen dasselbe thun und doch sind ihre Handlungen von einander verschieden, weil sie aus verschiedenem Wollen hervorgehen (§ 472); nur hinsichtlich seines Wollens oder seiner herrschenden Liebe bleibt der Mensch in Ewigkeit derselbe (§ 480). Aus dieser Geisterlehre folgt also eine Ethik des praktischen Lebens, die nichts Verstiegenes in sich hat. Aber gegen die Wunder, auf die dieser Occultismus nach aussen hin sich berief, wurden bereits damals Einwendungen gemacht.

Ein unvertilgbarer Zug im Menschen drängt ihn über das

---

[1]) *De coelo et eius mirabilibus et de inferno, ex auditis et visis.* London, 1758, § 422. Eine französische Übersetzung erschien 1782 zu Berlin, eine deutsche, mehrmals aufgelegte Übersetzung zuerst 1830 in Tübingen.

erfahrungsmässig Gegebene hinaus. Nach dem verborgenen Sein der Dinge und nach den Geheimnissen des Himmels streckt er die Arme, und wo Metaphysik und Religion nicht genügen, da wird eine experimentelle Metaphysik oder Religion geschaffen, die durch gewisse „übernatürliche" Thatsachen den letzten Grund des Lebens offenbaren soll. Zu diesem Gemütsbedürfnis gesellt sich eine nach dem Aussergewöhnlichen dürstende Phantasie. Sehr richtig charakterisiert diese Quelle des Aberglaubens ein Schriftsteller jener Tage[1]), wenn er sagt: „Die Einbildung, welche sich selbst überlassen ist, häuft voll Vergnügen Wunder auf Wunder, Hirngespinnste auf Hirngespinnste und verteidigt endlich die Ungeheuer, welche sie gezeugt hat, wider die Philosophie und zwar eben deswegen, weil diese Ungeheuer ihr Werk sind." Nicht minder treffend bemerkt Tiedemann (III, 276/7): „Bei einer näheren Betrachtung aller mir bekannten Beobachtungen über die Erscheinungen finde ich, dass sie sich unter vier Hauptgattungen bringen lassen: solche, die aus einer natürlichen Aufwallung der Imagination, verbunden mit einer Sensation — solche, die aus einem kleinen Fehler der Organe — solche, die aus einer willkürlichen Überspannung der Phantasie — und solche, die aus einer Verderbung der Imagination durch falsche Vorstellungen entstehen." Die dauernde Neigung zu solchen Seelenvorgängen fasste man im 18. Jahrhundert als einen besonderen Gemütszustand auf, den man die „Schwärmerei" nannte. Die Schwärmerei blühte bei den Frommen, die an ausserordentliche Gnadenwirkungen des heiligen Geistes glaubten, bei den Occultisten und solchen, die eine Neigung für geheime Gesellschaften und Wissenschaften, für tierischen Magnetismus und Physiognomik hatten. Männer wie der Wunderdoktor und Teufelsbanner Johann Joseph Gassner, wie Cagliostro, wie Mesmer erregten grosses Aufsehen und gewannen viele Anhänger. Gegner waren die meisten Ärzte und die rationalistisch gesinnten Theologen und Philosophen, z. B. Garve, Campe, Spalding, Semler.

Der erste Versuch einer Analyse solcher Gemütszustände geschah in den sehr ausführlichen, aber ganz unbedeutenden Zusätzen zur deutschen Übersetzung von Ludwig Anton Muratoris Schrift über die Einbildungs-

[1]) Search, Philosophie der Natur, übers. von Erxleben, II, 267.

kraft des Menschen (1785). Kaum ernster zu nehmen ist Leonhard Meisters[1]) mehr „poetisch" als wissenschaftlich geschriebenes Buch über die Einbildungskraft (1795). Meister spricht von der verschiedenen Reizbarkeit der Phantasie. Die Phantasie ist teils körperlich, teils geistig, teils passiv, teils aktiv: als leidendes Vermögen empfängt sie Residuen der Sinneseindrücke, als thätiges Vermögen (s. S. 415) trennt sie und setzt sie Bilder zusammen (35). Sie kann nur durch körperliche und geistige Vorgänge in einen „Enthusiasmus" (94) geraten, der die gesunde Überlegung beeinträchtigt. — Lehrreicher als dies ganze Buch sind die kurzen Bemerkungen in G. E. Schulzes Grundriss (1788), deren Hauptsätze ich daher hier wörtlich wiederhole: „So verschieden die Gegenstände sind, die die Phantasie beschäftigen und die ihr Stoff zu ihren Ausschweifungen und Gaukeleien darbieten, so verschieden ist auch die Schwärmerei, und man kann daher andächtige, religiöse, politische, moralische, physische, philosophische, freundschaftliche Schwärmerei u. s. w. unterscheiden. Zur Rechtfertigung seiner Überzeugung beruft sich der Schwärmer auf gewisse dunkle Empfindungen und Gefühle, die gemeiniglich das innere Licht genannt werden." (88.) Pockels hat in seinen Beiträgen zur Beförderung der Menschenkenntnis (1788) auch die Empfindsamkeit und Schwärmerei gestreift. Als ihre Mutter bezeichnet er (I, 35/6) eine lebhafte Einbildungskraft, die zu ungewöhnlich starken Ideen und Gefühlen führt, als ihren tiefsten Grund einen sinnlichen Charakter. „Der sinnliche Mensch mag nicht gern seine Vernunft anstrengen, weil sie ihn in seinen behaglichen Gefühlen stören, und die Freuden, die er durch seine Einbildungskraft gewinnt, verringern würde. Er scheut daher alles ernste Nachdenken über religiöse Gegenstände, und findet seine Glückseligkeit in dem Übergewicht seiner Gefühle, welches sie nach und nach vielleicht durch ganz besondere Umstände über seinen Geist erlangt haben." (I, 46/7.) Ganz ähnlich heisst es noch 14 Jahre später in einer Sammlung seltsamer psychologischer Thatsachen[2]): „Sinnlichkeit, Stolz, eine feurige aber irregeleitete Einbildungskraft sind also, verbunden mit Unwissenheit, die vornehmsten Quellen aller Schwärmerei." (S. 9.)

Die Schwärmerei erhielt reichste Nahrung aus den häufig beobachtbaren Wirkungen der Phantasie. Namentlich die durch den Einfluss der Phantasie auf den Körper verursachten Wirkungen (Autosuggestionen) wurden von Autoren unsrer Epoche viel behandelt. Krüger giebt im Anhang seiner Experimentalseelenlehre eine Fülle von Beispielen, von denen die meisten freilich (z. B. S. 119) den kritischen Leser zum Lachen

---

[1]) Von ihm heisst es in den „Xenien":

Deinen Namen les' ich auf zwanzig Schriften, und dennoch
Ist es dein Name nur, Freund, den man in allen vermisst.

[2]) Unbegreiflichkeiten oder die Tiefen des menschlichen Herzens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenlehre . . . Ruppin, 1802.

reizen. Halb im Scherze fügt er dann hinzu (S. 161): Es giebt noch eine unbekannte Kunst, „durch welche Mütter die Kinder bilden könnten, wie sie nur wollten. . . . Ja, wenn man mich böse macht, so bin ich gar imstande zu behaupten, dass es bloss an der Mutter liegt, ob sie einen Sohn oder eine Tochter haben wollte. Man denke, wozu ein aufgebrachter Philosoph fähig ist. Ich habe dieses verschiedenen Frauen, die gern Söhne haben wollten, geraten und ihnen gesagt, sie müssten sich beständig vorstellen, dass sie einen Sohn bekommen würden und solchen zum voraus zu sehen glauben. Bei denen, die ein lebhaftes Temperament hatten, traf es ein, bei den andern aber nicht, und vermutlich wegen der geringen Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft". Auch Tiedemann widmet das 8. Hauptstück seines III. Bandes psychologischer „Untersuchungen" den Wirkungen der Einbildungskraft auf den Körper und untersucht die Frage, ob die Phantasie der Mütter den Kindern gewisse körperliche Eindrücke mitteilen kann.[1]) Die Frage war in den zwanziger Jahren von einem englischen Arzte angeschnitten worden. Die Petersburger Akademie der Wissenschaften machte sie dann 1756 zum Gegenstand eines Preisausschreibens und krönte die Schrift eines gewissen Krause, der für die Wirkungen der mütterlichen Einbildungskraft eingetreten war.[2]) Eine Unzahl von Schriften entstand, unter denen das Buch von Christian Rickmann[3]) hervorragt, das sich gegen den „Aberglauben" richtete. „Man glaubt", sagt Rickmann (S. 5), „dass die heftig gerührte Einbildungskraft der Mutter auf die Gestalt der Frucht einen Einfluss habe, und die Muttermale, welche Kinder bisweilen mit auf die Welt bringen, erhalten daher ihre Benennung, weil sie von eben dieser Ursache hergeleitet worden. Nicht leicht geht daher eine Bürgersfrau, wenn sie sich in guter Hoffnung befindet, über die Gasse, ohne ihre Hände in der Lage eines Kreuzes vor sich auf dem Leibe zu tragen."

Im Zusammenhang dieser Interessen erfuhr der Traum eine erhöhte Berücksichtigung. Glücklicher Weise auch von Seiten solcher Psychologen, die den rätselhaften Erscheinungen des Traumlebens ihre Verwandtschaft mit einfachen Seelenthatsachen anmerkten und eine Einordnung in anerkannte Theorien versuchten. Diese lehrten, dass der Ausgangspunkt eines Traumes

---

[1]) Vgl. auch E. A. Nicolai, Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper, S. 136. Halle 1744.

[2]) Hrn. Carl Christian Krausens Abhandlung von den Muttermälern, nebst einer anderen Abhandlung, welche die gegenseitige Meinung behauptet, 1758.

[3]) Christian Rickmann, Von der Unwahrheit des Versehens, 1770.

meist in der Empfindung irgend eines Reizes liege; an diese Empfindung schliesse sich eine Reihe von Bildern, wie wir sie auch manchmal im Wachen erleben, sobald unsre Gedanken zu wandern oder wir zu „träumen“ beginnen. Physiologisch sei der Schlaf zu erklären aus Erschöpfung, der Traum aus Erregung des im Gehirn angehäuften Lebensäthers. Die psychologische Erklärung wird meist an die Lehre von der *vis repraesentativa* angeknüpft, die ohne Aufhören in uns thätig sei; da die Seele immerfort denke, so träume sie eben im Schlaf, und der sog. traumlose Schlaf sei nur ein Beispiel für unsre Vergesslichkeit. Die Vertreter der *petites perceptions* benutzen natürlich die Träume als Beweisstücke ihrer Hypothese und folgern, was gegen Ende des Jahrhunderts H. Nudow (s. S. 230) in den „Materialien“ (1791 S. 28) kurz so zusammenfasst: „dass die Seele auch selbst alsdann, wann sie aller Anschaulichkeit entsetzt und aller Ideen mit deutlichem Bewusstsein beraubt zu sein scheint, dennoch für sich bestehen und auch fortwirken könne und auch fortwirke.“ Was die Wahrträume anlangt, so tritt neben der rationalistischen Erklärung durch Autosuggestion auch die mystische Vorstellung hellsehender Kräfte auf. Meist gilt der prophetische Traum als ein besonderer Fall der Ahnungen. Man unterscheidet die unerklärlichen Voraussehungen von den natürlichen und gewöhnlichen; diese werden durchgängig auf Leibnizens Regel zurückgeführt, dass das Zukünftige aus der mit dem Vergangenen geschwängerten Gegenwart geboren werde. Über jene sind die mannichfachsten Theorien im Umlauf. Viele bemühen sich, die Art der Voraussehungen, die man „Ahndungen“ nennt, unmittelbar aus dem Wesen unserer Seele herzuleiten und suchen ihre Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, dass wir so wenig das Wesen der menschlichen Seele überhaupt genau bestimmen, wie wir ihre Vermögen und ihre Wirkungskräfte mit Genauigkeit wissen könnten. Andere wollen auch das Ahnungsvermögen der Seele aus der allgemeinen Verknüpfung der Dinge erklären, wie Beausobre.[1]) Er meint, dasjenige, was zukünftig ist, sei doch eine Folge des Gegenwärtigen, so wie das Gegenwärtige eine Folge des Vergangenen sein müsse: hierin richtig zu kalkulieren, mache das Ahnungsvermögen aus, was er dann (nebenbei gesagt mit Schopenhauers Gründen) zu beweisen sucht. Noch andere be-

[1]) Im „Neuen Hamburgischen Magazin“, IX, 547 ff.

rufen sich auf die Sympathie, die physische des Eisens etwa zum Magneten, die moralische zwischen zwei Menschen.[1]) Das Wort Sympathie wird so gebraucht, dass es eine Ähnlichkeit in den Erfolgen bei mehreren Menschen anzeigt, indem man glaubt, das Angenehme oder Unangenehme der einen Person errege auch bei den andern ähnliche Veränderungen, wenn auch die Personen noch so weit von einander entfernt lebten. Das will man nun durch gewisse Ausflüsse, die zwischen diesen harmonierenden Personen hin- und hergehen, erklärbar machen, d. h. man stellt schon damals die Theorie der „Telepathie" auf, die heute unsre erregteste Aufmerksamkeit fesselt.

Die physiologische Theorie des Traums ist während des ganzen Jahrhunderts dieselbe geblieben und nur selten durch Hinweise auf Veränderungen im Kreislauf ergänzt worden. Schon Unzer in der 1746 erschienenen anonymen Flugschrift „Gedanken vom Schlafe und denen Träumen" erklärt den Traum aus einem Überschuss an Nervensaft; ist dieser durch die Tagesarbeit aufgebraucht, so schlafen wir fest (S. 50). Vierundfünfzig Jahre später schreibt Jakob, „dass die Seele zu ihren Operationen einer gewissen Materie (Nervengeist) bedürfe, welche in den Nahrungsteilen enthalten ist und durch gewisse mechanische und chemische Operationen in dem Körper ausgeschieden werden muss: so wird der Schlaf derjenige Zustand sein, welchen die Natur zu diesem Geschäft hauptsächlich bestimmt hat." (Grundriss der Erfahrungsseelenlehre S. 390 f.)

Wir gehen nun zu den Belegen für die psychologische Deutung der Träume über. Moses Mendelssohn meint, die im Wachen und beim gesunden Menschen herrschende Harmonie könne in Unordnung geraten, sobald die objektive Ideenordnung zu schwach oder die subjektive zu mächtig wird. Letzteres sei im Traume der Fall. (Sämtl. W. II, 279 u. 284 ff.) Als Anlass zum Traum wird meist richtig eine Empfindung erkannt. Man spüre nur nach, rät Weickard (Philos. Arzt I, 34), sobald man vom Traume erwacht — sehr oft wird man die erste Gelegenheitsursache in einer nachweisbaren Empfindung entdecken. Für eine solche Empfindung aber, lehrt Formey in dem trefflichen Versuch über die Träume,[2]) ist es hinlänglich, dass das

---

[1]) Quellen in Walchs „Philosophischem Lexikon", I, 174 und II, 1074. Vgl. auch die moralische Wochenschrift „Der Mensch", Stück 47.

[2]) *Essai sur les songes*, 1746, u. *Essai sur le sommeil*, 1754. Deutsch im Neuen Hamb. Mag., 1777, S. 483 ff. Nach dieser Übersetzung ist der Wortlaut unserer Übersicht im Texte eingerichtet.

innerste Ende der Nerven erschüttert werde. Es können also Handlungen der Einbildungskraft den Empfindungen gleich sein, zumal bei leidenschaftlichen und erregten Menschen, und dann sprechen wir von Träumen im wachenden Zustande. Die Träume des Schläfers sind bloss gänzlich der Willkür entrückt, sonst aber mit den erwähnten Vorgängen im Wachen identisch. Jeder Traum fängt mit einer Empfindung an und setzt sich in einer Reihe von Bildern fort. Die erste Erschütterung, die eine bestimmte Stärke hat, ist der Anfang eines Traumes, und der Traum ist der Natur der Erschütterung allezeit ähnlich (akustischer Traum bei akustischem Reiz u. s. w.). Der von aussen in die Seele gelangte Eindruck erzeugt bei zwei Individuen zwei ganz verschiedene Traumbilder wegen des verschiedenen Zustandes jedes Gehirnes. Aber wie der Traum auch im Einzelnen beschaffen sein mag, er folgt immer dem Gesetz, dass die Einbildungskraft die Gegenstände auf solche Art mit einander verbindet, wie sie uns die Sinne vorstellen. — Annähernd denselben Gedankengang finden wir in Krügers Experimental-Seelenlehre (S. 198 ff.). An einen Reiz aus der Aussenwelt oder aus dem eigenen Körper, einen Reiz, der nicht stark genug zum Erwecken ist, schliesst sich eine Fülle von Assoziationen — das ist der Traum; der traumlose Schlaf aber ist ein „Mangel genugsam bewegter Lebensgeister in den Nervenfäserchen“ (S. 188). An dieser letzten Erklärung zweifelt Krüger übrigens selber in seiner Schrift „Träume“ (1758); jedoch „wer wird sich den Kopf darüber zerbrechen, warum die Steine nicht empfinden und warum sie nicht tanzen?“ Genug, man schläft, wenn man nicht wacht, und ein mittlerer Zustand zwischen Schlafen und Wachen ist der Traum.[1])

In Grosses Magazin für die Naturgeschichte des Menschen (1788 I, 35 ff.) steht ein anonymer Aufsatz über das Träumen, der die Reiztheorie richtig darstellt, die Unabhängigkeit vom Willen und Verstand hervorhebt und die Traumdeutung nur so weit gelten lässt, als man manchmal aus den Träumen sich selbst kennen lerne. Die gleiche Tendenz zeigen Aufsätze, die in den psychologischen Magazinen und zwar im Anschluss an Berichte von Wunderträumen veröffentlicht wurden. Im „Magazin“ von 1789 (VII, 2) wendet sich Pockels gegen solche Berichte und verlangt eine Untersuchung der inneren und äusseren Veranlassungen zu jedem bestimmten Traum. In Schmids Anthropologischem Journal macht Mauchart 1804 einen „Vorschlag zu einer neuen Behandlungsart der Orinologie“. Er verlangt breite Induktion, beruft sich — wie auch schon Pockels — auf Bonnet und verwirft die rein physiologische Erklärung: „war denn damit auch das Psychologische des

[1]) Eine mehr erkenntnistheoretische Erörterung des Traumes giebt bei Anlass einer Untersuchung des Begriffes Evidenz Ploucquet in seinen *Principia*, S. 139 ff. Vgl. ferner, was von Dorsch auf S. 207 berichtet war.

Traumes erklärt?“ (S. 244.) Mauchart dringt darauf, bei jedem Traum mit möglichster Genauigkeit die einzelnen Vorstellungen, aus denen er zusammengesetzt war, zu zergliedern. „Bei einer jeden dieser einzelnen Traumvorstellungen müsste man sich zu erinnern bemühen: wann? wie oft? mit welcher Lebhaftigkeit und in welcher Ideenassoziation man sie vorher im wachenden Zustand gehabt habe?“ (S. 194.) Man müsste ferner beobachten, „nach welchen bekannten Gesetzen die Phantasie diese Vorstellungen in dem vorliegenden Traume aneinander gereiht habe.“ (S. 195.)

Das Geheimnisvolle des Traumes und der verwandten Bewusstseinszustände hat einzelne Autoren der „Aufklärungszeit“ lebhaft angezogen. Sulzer wird Feuer und Flamme, wenn er auf solche Themata zu sprechen kommt.[1]) Er erinnert die Weltweisen, „die genaueste Aufmerksamkeit auf die dunkeln Gegenden der Seele, wenn man so reden darf, zu richten, wo sie nach sehr undeutlichen und dunklen Begriffen handelt, um die empirische Psychologie dadurch zu erweitern.“ An einer andern Stelle sagt er: „Es hat noch Niemand erklärt, wie die Seele, ohne merkliches Nachdenken oder Überlegung gewisse Dinge sehr richtig thut, die durch das längste Nachdenken und sehr deutliche Begriffe nicht erkannt werden können. So kann z. B. kein Mensch durch Nachdenken herausbringen, mit was für einer Geschwindigkeit und mit welcher Richtung der Arm zu bewegen sei, um mit einem Stein ein entferntes Ziel zu treffen; durch die Übung aber kann man zu einer Fertigkeit darin gelangen. — — Wie kommt es, dass die Seele zweierlei verschiedene Verrichtungen zugleich, eine durch deutliche, die andre durch dunkle Erkenntnis sehr gut verrichten kann? Man kann z. B. im Gehen oder unter einer Handarbeit, wozu eine genaue Beobachtung vieler Regeln gehört, sehr deutliche und richtige Untersuchungen über andere Sachen anstellen, ohne dass eine Verrichtung die andere hindere.“ Auf die letzte Frage geben uns übrigens Moses Mendelssohn (Sämtl. W. I, 270 ff. u. IV, 40 ff.) und der bereits genannte Professor Cäsar eine noch heute zu hörende Antwort. Übung, Gewohnheit und dergleichen ist ja nichts als ein Mechanisieren, und da wir heute unter Bewusstsein die notwendige Begleiterscheinung aller seelischen Neuerwerbungen verstehen, so wird es erklärlich, dass das Bewusstsein bei automatisch gewordenen, altgewohnten, oft geübten Thätigkeiten fortfällt. Dass dieses selbe Bewusstsein sich dann gleichzeitig, weil auf der einen Stelle überflüssig geworden, einer andern zuwenden kann, erhellt nunmehr sofort. Daher sagt Cäsar[2]) mit Recht: *Patet, habitum se ad conscientiam inversa ratione habere. Quo enim minor est alicuius rei perficiendae facilitas, eo*

---

[1]) Vgl. Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Leipzig, verbesserte Auflage von 1758, S. 42.

[2]) *De animi et idearum obscurarum natura, II commentationes, Lips.*, 1789, S. 14.

maior requiritur ad eam perficiendam animi conscientia; quo autem minore opus est conscientia, eo magis crescit habitus. Überhaupt erörtert Cäsar im vierten Abschnitt seines Buches die Bedeutung der *ideae obscurae* für das gesamte Seelenleben in treffendster Weise.

Mehr ins Occultistische gehen die Erörterungen von Creuz. Er fragt in einem aphoristischen Anhange zu seinem Werke über die Seele: erstens, ob unserer Seele vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge von Gott oder einem andern Geiste offenbart werden können; zweitens, ob die Seele selbst in Ansehung vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Dinge eine wahrsagende Kraft habe? und bejaht später beide Fragen. „Ich finde," sagt er (I, 244), „in dem Satz, dass unserer Seele von Gott oder einem anderen Geiste künftige Dinge offenbart werden können, nichts Widersprechendes." Doch auch ohne solche unmittelbaren göttlichen Offenbarungen besitze die Seele in sich eine wahrsagende Kraft (Od. u. Ged. I, 281) und die geheimnisvollen Wissenschaften wie Astrologie und Chiromantie. Dagegen erkennt Sucro[1]) in den Ahnungen ausschliesslich eine Wirkung der auch durch die Bibel bezeugten „Schutzgeister" (S. 68) und von diesem hohen Standpunkte aus wettert er gegen das übliche Zukunftsweissagen der Tassenweiber. (S. 112 ff.) Nüchterner urteilt Tiedemann. (III, 208 ff.) Er bespricht sehr ausführlich die wahrsagenden Träume und teilt sie in drei Klassen: solche, die aus physischen Ursachen im Körper, solche, die aus moralischen Ursachen der Vorhersehung, und solche, die zufälliger Weise eintreffen. Auch Hoffbauer kommt in seiner „Naturlehre der Seele" (1796) auf die prophetischen Träume zu sprechen. „Die Erfüllung derselben dem Zufalle beimessen, heisst sich aus dem Handel ziehen, ohne etwas zu erklären, und ihre Wirklichkeit leugnen, zu vielen glaubwürdigen Erzählungen widersprechen." (S. 151.) Die Erklärung liegt in Folgendem: „Es giebt nämlich Träume, welche die Furchtsamkeit und Leichtgläubigkeit der Menschen selbst in Erfüllung bringt. Wenn z. B. jemandem träumt, dass er zu einer gewissen Zeit sterben werde, was ist natürlicher als dass ihm, wenn er in einem hohen Grade furchtsam ist, dieser Traum das Leben kostet? Die unaufhörliche Vorstellung von einem bevorstehenden Tode kann diesen ganz natürlich herbeiführen. Nichts ist nämlich bekannter als dass lebhafte Vorstellungen von gewissen körperlichen Veränderungen diese herbeiführen." (S. 152.)

Der Begriff der Sympathie hat in den Erörterungen über den tierischen Magnetismus und was damit zusammenhängt, eine grosse Rolle gespielt. Auch die Beziehungen der Hypnose zum

[1]) Über die Ahnungen, 1759. Die Tassenweiber — besonders die Hallischen waren berüchtigt — prophezeiten aus dem Kaffeegrund in den Tassen.

Schlaf und die entscheidende Bedeutung der Suggestion sind damals geahnt worden. Aber schon in den ersten Diskussionen, an denen Meiners (1788) teilgenommen hat (s. S. 255), wurden naturphilosophische und physiologische Gesichtspunkte aufgestellt. Wie eng Mesmers Lehre mit den medizinischen Theorien seiner Zeit verbunden ist, erkennt man am leichtesten aus der wissenschaftlichen Fortbildung, die das System in Deutschland gefunden hat.[1]) Die universale Verbreitung des Fluidums wurde nicht mehr behauptet, vielmehr das Fluidum auf die Nerven beschränkt, in denen es die Ursache auch der mesmerischen Erscheinungen sein sollte. Haller hat diese engere Theorie verteidigt und sogar Mesmer gegenüber Prioritätsansprüche geltend gemacht; desgleichen glaubte Pfaff an die Wirksamkeit eines feinen Nervenfluidums, während Stieglitz einen „Ausdünstungsstoff" zur Erklärung benutzte. Auch die damals viel angestaunten Erscheinungen der Elektrizität wurden zu Hilfe genommen, und ziemlich allgemein glaubte man, dass den Wirkungen der Elektrizität und der lebendigen menschlichen Berührung analoge Kräfte zu Grunde lägen. Noch weiter ab liegt Eberhard Gmelins Erklärung; Gmelin nämlich spricht von einem im mesmerischen Schlaf neu entstehenden, verdrängten oder verdunkelten Focus, der durch Anhäufung des animalisierten Elementarfeuers im allgemeinen Sensorium gebildet werde.

Indessen, was die Thatsachen anlangt, so haben die von Gmelin 1791 herausgegebenen „Materialien für die Anthropologie" Vortreffliches geleistet. Diese Materialien enthalten nur Geschichten und Abhandlungen über den tierischen Magnetismus, der im Titel nicht genannt wurde, „damit gewisse Dilettanten des darin abgehandelten Gegenstandes darauf nicht aufmerksam" würden. Gleich die erste Geschichte ist ein schönes Beispiel alternierender Persönlichkeit, wie sie jetzt so oft erzählt und so gut analysiert worden sind. Das Bewusstsein des somnambulen Ich umfasste in Gmelins Fall das Bewusstsein des wachen Ich, während das in einem andern einst berühmten Fall[2]) nicht geschah, sondern in einem Körper zwei Persönlichkeiten auftraten, die nichts von ein-

---

[1]) Johann Heinecke, Ideen und Beobachtungen, den tierischen Magnetismus und dessen Anwendung betreffend, 1800. Stieglitz, Ueber den tierischen Magnetismus, 1814. Pfaff, Ueber und gegen den tierischen Magnetismus, 1817.

[2]) Abels Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben II, 134 und III, 140. Vgl. auch in unserm Buch S. 286.

ander wussten. Für solche Thatsachen forderte Mauchart (Allg. Repert. für emp. Psych. 1792 I, 321) mit Recht eine psychologische Erklärung, aber — er forderte sie nur. Dagegen bemerkte er in nützlicher und hübscher Weise von einem andern Bericht Gmelins: „Es ist eben nichts Unbegreifliches und Unerklärliches, dass die Seelenkräfte durch den sogenannten magnetischen Schlaf so exaltiert werden können, dass der Magnetisierte von manchen Dingen nur klare und deutliche Ideen bekommt, wovon er vorhin nur dunkle und verworrene hatte, denn man weiss ja ganz ähnliche Beispiele von erhöhten Seelenkräften im Traume; auch ist es eben nicht zu verwundern, wenn der magnetische Schlafredner, da auch das Empfindungsvermögen erhöht ist, die Unordnungen in seinem Körper nun deutlicher angeben und im allgemeinen die Mittel dagegen verordnen kann, — aber wenn, wie in der vorliegenden Geschichte, der magnetische Schlafredner Ideen und Kenntnisse debitiert, die vorher auch nicht einmal dunkel in seiner Seele gewesen sein sollen, so erweckt dies billig einige Zweifel gegen die völlige Glaubwürdigkeit einer solchen Geschichte“ (ebenda S. 322). Dieser gewiss richtige Grundsatz hat in unsern Tagen zu überaus mühseligen Untersuchungen geführt.

Eine Encyclopädie der gesamten hergehörigen Anschauungen ist Hennings' umfangreiches Buch über die Ahnungen (1777), das durch desselben Philosophen Werk „Von Geistern und Geistersehern“ (1780) ergänzt wird. Der Verfasser knüpft an die Wunderkuren Gassners und den gemeinen Geisterschwindel Schrepfers an, begnügt sich aber keineswegs mit aktuellen Notizen oder unterhaltenden Anekdoten, sondern will dem bisher missachteten Gebiet der ungewöhnlichen Seelenerscheinungen den gebührenden Platz in der Psychologie erobern. Er giebt dem Leser mit der Bearbeitung dieses interessanten Bruchteils psychischer Phänomene eine kleine Probe der von ihm geplanten wissenschaftlichen Psychologie. „Gut wäre es, wenn alle Stücke der Seelenlehre nach und nach in einer philosophischen Geschichte ausgeführt würden, damit man endlich eine vollständige Bearbeitung in diesem so wichtigen Felde erhalten möchte, wenngleich nie zu hoffen ist, dass alles bis zu einer völlig beruhigenden Deutlichkeit und Gewissheit entwickelt werden möchte. Denn dies lässt die Beschaffenheit des Objektes und der Materie nicht zu.“

Prüfen wir an zwei Punkten, wie weit ihm seine Absicht gelungen ist. Nach einer im wesentlichen zutreffenden Erklärung des Traumes (S. 44 ff.) wendet sich Hennings den subjektiven Phantasmen d. h. den

Halluzinationen, zu. Er sucht die Halluzinationen richtig als zentrale Erregungen der Sinnesnerven zu deuten. „Wer wollte demnach zweifeln, dass die Mannichfaltigkeit in den Veränderungen und Bewegungen der Nerven und dem damit vergesellschafteten Nervengeist auch mancherlei Vorstellungen und Begriffe in der Seele erzeuge? . . . Dass insbesondere die Einbildungskraft durch Veranlassung äusserer Empfindungen — die besonders schreckhaft sind — bis zum höchsten Gipfel und bis zur Zauberkraft steigen könne, kann ich nicht unberührt lassen. Eine solche erregte Einbildung ist fähig, eine ganze Armee ohne Pulver und Blei zu schlagen.“ (S. 52.) Sie ist es auch, die Gassners Wunderkuren wirkt. Und nun giebt Hennings eine ganz vortreffliche Darstellung der hypnotischen Therapie, natürlich ohne die uns heute geläufigen *termini technici;* aber in der Sache hat er unzweifelhaft recht, wenn er die immanente Ursache in der eigenen Seelenmacht des Patienten findet und dem Wunderpfarrer bloss die als Vehikel dienende *causa efficiens* zuschreibt.

Von Happachs „Materialien“ (1802—1807) ist schon oben (S. 291) kurz gesprochen worden. Sie enthalten spekulative Beimengungen, die den Sammlungen des 18. Jahrhunderts fehlen. Die Einheit des Weltganzen spielt eine Rolle fast wie in der alten Astrologie. Wogegen übrigens logisch nicht viel einzuwenden sein dürfte, da doch in der That alles mit einander zusammenhangt, sofern wir nur tief genug bohren. Auch vom Astralleib ist bei Happach viel die Rede, wie schon oben gezeigt wurde. Von den Thatsachen interessieren am meisten die von Nicolai erlebten und (in der Berlinischen Monatsschrift Mai 1799 S. 321 ff.) berichteten, die hier wiedergegeben und (im 1. und im 4. Stück) erläutert werden. Eines Tages erschien dem Nicolai früh um 10 und Nachmittags um 4 Uhr die Gestalt eines Verstorbenen. Um 6 Uhr erschienen mehrere andre Gestalten und nun kamen, beinahe zwei Monate hindurch, immer mehr, zuweilen bekannte, meistens unbekannte. Die Figuren erschienen in Lebensgrösse, meist wandelnd und veränderlich; nach vier Wochen wurden auch ihre Stimmen vernehmlich. Nicolai war bei diesen Phantasmen ganz ruhig und objektiv, erkannte sie als Folge nervöser Überreizung und verwechselte sie niemals mit der Wirklichkeit.

IV.

Die Wirkungen der deutschen Psychologie im 18. Jahrhundert.

---

1. Beziehungen zur theoretischen und praktischen Medizin.

a) Die Lebenskraft.

Die Beziehungen der Psychologie zur Physiologie, von denen wir, zumal im Abschnitt über die Sinne, schon so viel gehört haben, sind freilich nur zum geringsten Teil eine Wirkung von jener auf diese Seite. Wenn sie trotzdem hier zur Erörterung gelangen, so mag uns die Thatsache rechtfertigen, dass im allgemeinen der Wunsch nach Aufklärung über die Seele zu den physiologischen Theorien führte, die ihrerseits nun in die wissenschaftliche Psychologie eindrangen. Haller schrieb der Physiologie vornehmlich die Aufgabe zu, die Kräfte zu erklären, „wodurch das Leben erhalten wird, vermittels welches die den Sinnen mitgeteilten Gestalten der Seele vorgestellt werden; mit was für Kräften die Muskeln versehen sind, die unter der Herrschaft der Seele stehen . . .“, und er liess es an ästhetischen und moralisch-teleologischen Nutzanwendungen nicht fehlen. Ganz deutlich war und blieb der Zusammenhang ein solcher, dass das Seelenverständnis auf die Grundvorstellungen der Physiologen wirkte, die Psychologie jedoch mehr von der theoretischen Medizin beeinflusst wurde.

Physiologie meinte ursprünglich: Lehre vom Thätigen in der Natur. Als man später das Wort auf die Untersuchung des

tierischen Körpers einschränkte, bezeichnete man damit den ersten Teil der Medizin, der vor der Pathologie abzuhandeln war. Allmählich traten die Gesichtspunkte der Heilkunst zurück, und die Physiologie wurde der Anatomie angenähert. Dies führte zu einer Verkürzung ihrer eigentlichen Leistung; man glaubte nämlich, mit der blossen Zergliederung und Beschreibung der Teile auch die physiologischen Aufgaben gelöst zu haben. So war die Physiologie zu einer *anatome animata,* das Hauptwort zu einem Beiwort geworden. Erst Haller griff auf den ursprünglichen Begriff der Physiologie zurück. Obgleich auch er noch die Physiologie eng an die Anatomie bindet, hat er doch mit der Zergliederung des Leichnams den Versuch am lebenden Körper vereinigt und die Physiologie zur Wissenschaft von den tierischen Funktionen gemacht. Schon 1747 sagt er und wiederholt es zehn Jahre später: *In motu animati corporis interno et externo tota physiologia versatur.* Diese Bewegungen und Verrichtungen hat er durch geschickt angestellte und bescheiden benutzte Experimente zu ergründen versucht. So energisch Haller als Experimentator war — er hat lebhaft die Vivisektion verteidigt — so zurückhaltend war er gegenüber Theorien, z. B. gegenüber der Theorie der Entwickelung. Ein Arzneigelehrter, sagt er einmal,[1]) brauche sich nicht in die Untersuchung letzter metaphysischer und erster physikalischer Ursachen einzulassen; an anderer Stelle[2]) heisst es: „Ich habe keine Hypothesen angenommen, und ich wundre mich oft, dass man des Hallerschen Systems Erwähnung thut, da ich doch bloss gesagt, dass diejenigen Teile empfinden oder sich bewegen, die ich sie empfinden oder bewegen sah. . .“ Eine Erfahrungswissenschaft von den Verrichtungen des tierischen Körpers im gesunden Zustand — das sollte nunmehr die Physiologie sein. Als ihr Feld galt der Organismus[3]),

---

[1]) Hermann Boerhaaves Vorlesungen über Physiologie. Herausgegeben und mit Zusätzen versehen von Haller. Deutsche Übersetzung. Halle 1754. S. 32.

[2]) In der Vorrede zum VIII. Bd. der gr. deutschen Physiologie. — Ähnliches in der Vorrede zu Unzers Physiologie: „Gestritten haben wir rüstig genug, ob die Seele Materie oder Gehirn . . .“

[3]) Die geläufigsten Bestimmungen des Begriffes Organismus waren die folgenden. Organismus ist ein System von „festen Teilen, deren Struktur, Anordnung und Spiel Bewegung ist, äusserlich und innerlich“ (Bonnet); ein Organismus wird durch das Prinzip von Mischung, d. h. chemischer Zusammensetzung und Form bestimmt (Reil); „da wo Ordnung, Zweck und Absicht entdeckt wird, da ist auch Organisation“ (Platner); „in einem organischen Körper müssen sich alle Teile wechselseitig wie

als ihr Gegenstand der *usus* (Nutzen, Gebrauch, Funktion) der Organe. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war die Trennung der „eigentlichen Physiologie“ von der anatomischen (und von der chemischen) Physiologie vollzogen.[1])

Die Physiologie hat es also mit der Funktion der Organe, mit der Lebensthätigkeit im Organismus zu thun. Noch im 18. Jahrhundert glaubten manche Forscher, dass die Lebensthätigkeit an das Vorhandensein eines bestimmten Stoffes geknüpft sei: Feuer, Rauch, Luft, Blutwasser und ein den tierischen Körper durchströmendes, sinnlich wahrnehmbares Fluidum wurden genannt. Aber die Hypothese eines Lebensstoffes wurde bald aufgegeben, weil das Verhalten dieses Stoffes beim Tode nicht verständlich gemacht werden konnte. Um so hartnäckiger erhielt sich die Vorstellung einer Lebenskraft, die freilich vielfach in Verbindung mit bestimmten Stoffen gedacht wurde. Hatte man sie früher nach dem Vorbild von Dämonen und Kobolden gebildet, so identifizierte man sie jetzt mit der besonders in Krankheiten sich bethätigenden Naturheilkraft oder der Nervenkraft oder ähnlichen Kräften, die allesamt dadurch sich auszeichnen sollten, dass sie jenseit einer bloss physikalisch-chemischen Erklärung stehen. Der Durchschnittsmeinung des 18. Jahrhunderts verlieh die Schule von Montpellier den treffendsten Ausdruck, indem sie von einer *force hypermécanique* sprach; auch Frankreich war von Descartes abgefallen, der die Lebensvorgänge nach Art einer Uhr oder eines Automaten hatte erklären wollen: *„selon les règles des mécaniques qui sont les mêmes que celles de la nature.“* (*Oeuvres* I, 184.)

Der mit Recht berühmte Arzt und Naturforscher Georg Ernst Stahl (*Theoria medica,* 1708) hat die den Körper gegen Fäulnis schützende, belebende und ausbildende Kraft mit der Seele gleichgesetzt. Diese Annahme hat für uns etwas Befremdendes, da wir beim Worte Seele lediglich an die Summe der Bewusstseinsvorgänge zu denken pflegen. Ursprünglich aber umfasste der Begriff Seele in einer seiner verbreitetsten Anwendungen ausser

---

Mittel und Zweck gegen einander verhalten“ (Kant). Die genaueste Ausführung der Kantischen Definition bei Ehrhard Schmid: Die Physiologie, philosophisch bearbeitet. Jena 1798—1801. Bd. II. S. 275.

[1]) Friedrich Hildebrandt, Lehrbuch der Physiologie. 2. Aufl. 1799. S. 1—4. — Übrigens stellte schon Haller die Sinnesphysiologie so dar, dass er anatomische, physikalische und physiologische Daten von einander trennte.

den psychischen auch alle anderen Lebenserscheinungen (s. S. 3 ff.). Aus der aristotelischen *anima vegetativa,* aus dem der Ernährung und Fortpflanzung vorstehenden θρεπτικόν ist späterhin die Lebenskraft geworden. Auch Stahl lehrt, dass ohne dies Prinzip der Körper eine unselbständige und schnell zerfallende Maschine sei. Aber er erweitert den Begriff des bildenden und belebenden Prinzips, indem er die animalische Seele hinein bezieht, die Stätte der Bewegungen und Empfindungen. Dass die Lebenskraft mit dieser Seele identisch sei, folgert er aus den Bewegungen, die ja aus scheinbar seelenlosen zu bewussten oder umgekehrt aus willkürlichen zu unwillkürlichen werden können.[1]) Schliesslich lässt er das Leben sogar von der Existenz der Vernunft abhangen und verwandelt dadurch einen nur im Menschen vorhandenen Thatbestand in einen allgemeinen, und ferner ein blosses Nebeneinander, nämlich das Nebeneinander von Leben und Vernunft, in einen Kausalzusammenhang, als dessen bedingendes Glied die geistige Seele fungiert.

Ein Anhänger Stahls, Robert Whytt (1714—1766), hat das Lebendige auf die „bloss empfindende“ Seele beschränkt. Seele ist für ihn die Station, in der Empfindungskraft in Bewegungskraft umgesetzt wird; da der ganze Körper empfindlich und beweglich ist, so muss die Seele ihn überall durchziehen. Man könnte die Voraussetzung angreifen und darauf hinweisen, dass beispielsweise die Sehnen unempfindlich sind; aber diese Unempfindlichkeit ist nur scheinbar und erklärt sich nach Whytt daraus, dass der Schmerz des voraufgehenden Hautschnittes den schwächeren der Sehnenverletzung übertönt. Manche möchten ferner die Bewegungen von einer Hirnthätigkeit abhangen lassen; indessen wie solle man sich dann erklären, dass enthauptete Frösche „mit Bewusstsein und planmässig“ sich bewegen? Sicherlich sei doch das Rückenmark mehr als ein unselbständiger Leitungsapparat;[2]) wenn aber in ihm Seele und Leben enthalten

---

[1]) Haller hat hiergegen die Thatsache geltend gemacht, dass auch die Gewohnheit die beiden Klassen der Muskeln nicht zu ändern vermag, und er hat das methodologische Bedenken geäussert: Stahls Theorie erkläre nicht, da sie keine körperliche Ursache angiebt, die den Wirkungen gleich wäre.

[2]) An Whytt knüpft Pflügers Jugendarbeit über die „Rückenmarksseele“ an. Vgl. E. Pflüger, Die sensorischen Funktionen des Rückenmarkes. 1853. S. 132: „Aber auch so glaube ich . . . nachgewiesen zu haben, dass das Sensorium durch das ganze Cerebrospinalorgan verbreitet sei.“

sei, dann könnten sie auch überall sonst im tierischen Körper angenommen werden. Gleichviel was hieran richtig und was falsch sein mag — die Wissenschaft ist bis heute zu keinem völlig überzeugenden Abschluss gelangt —, jedenfalls kamen durch Whytts Hypothesen die Untersuchungen zur Rückenmarksphysiologie und über Reflexmechanismen in Fluss. — Auch der deutsche Stahlianer Johann August Unzer hat mancherlei Experimente angestellt und schon als neunzehnjähriger Jüngling in einem „Sendschreiben“ folgenden Bericht geliefert, der wegen seiner kulturgeschichtlichen Bedeutsamkeit wiedergegeben zu werden verdient. „Ich habe neulich einen Hund lebendig aufgeschnitten, welche Mordthat ich Ihnen aus Liebe zur Verschwiegenheit gewiss nicht anvertraue. Verklagen Sie mich bei wem Sie wollen: hören Sie nur, was ich dabei bemerket. Ich hatte diesem Kandidaten den Unterleib zuerst eröffnet, um die Bewegung der Gedärme zu beobachten. Nachdem ich mich genugsam damit belustiget, schnitte ich ihm auf der einen Seite dicht beim Ano und oben am Pyloro die Gedärme aus und legte sie bei Seite. Es währete einige Zeit, ehe ich mit Öffnung der Brust fertig wurde, und nachdem dieses geschehen war, bekam ich von ohngefähr die Gedärme wieder in die Hand, und empfand sie nicht allein an denen Enden ihrer Krümmungen schon ganz kalt, sondern ich konnte auch fast gar keine Bewegung mehr an denselben spüren. Wissen Sie, was ich that? Ich nahm eine Nadel und stiess dieselbe in den einen Darm. Sogleich erfolgte eine ziemlich starke Bewegung derselben insgesamt, so dass jedermann dieselbe sehen und fühlen konnte. Nun bedenken Sie einmal, was mit diesen Gedärmen vorgegangen ist. Ich stach hinein. Dadurch sind notwendig die Nerven in Bewegung gesetzt worden. Wer sollte ihnen auch so gleich allen Nervensaft entzogen haben? Mit einem Wort: Sie finden an diesem Experimente alles, was dazu erfordert wird, an einem gewissen Teile eine Empfindung zu erregen. Der Hund selbst hat ohnfehlbar nichts davon gefühlt. Wollen Sie deshalb sagen, dass in denen Gedärmen keine Empfindung erreget worden sei? Woher kam denn die Bewegung derselben? Von dem Nadelstiche? Machen Sie sich doch lederne Gedärme und stechen mit der Nadel hinein. Mein Herr, wenn diese anfangen sich zu bewegen, so will ich Ihnen erlauben, eben dieses Experiment an meinen eigenen Gedärmen zu wiederholen.“ (Gedanken vom Schlafe, 1746, S. 69 f.)

Am auffälligsten an diesem Bericht ist die Annahme einer „Empfindung“ in den Därmen. Aber wir brauchen uns nur des früher Gesagten zu erinnern, um sie zu verstehen. Ausserdem meint Unzer mit Empfindung keineswegs eine bewusste Wahrnehmung, sondern eine durch peripherische Reizung erzeugte nervöse Erregung. Später nannte er einen ohne Bewusstsein erfolgenden Nerveneindruck „Gefühl“, im Gegensatz zur Empfindung, d. h. zur Vorstellung des Nerveneindrucks. — In anderen Dingen hat Unzer sich von seinem Meister Stahl entfernt. Er hat zwischen die Seele als Träger des Bewusstseins und die körperlichen Funktionen eine Nervenkraft eingeschaltet, so dass die Abhängigkeit des Leibes von der Seele zu einer mittelbaren wird, und hat die Reflexbewegungen statt auf die Seele auf die Nervenkraft (als auf einen „unintelligiblen Grund“) zurückgeführt. Hiermit war Stahls System so weit umgebildet, dass es seine Eigentümlichkeit verlor. —

Die nunmehr zu besprechenden Theorien schliessen sich der auf Leibniz gestützten und gegen Descartes gerichteten pandynamistischen Weltanschauung an. Bei Hoffmann — den wir sogleich kennen lernen werden — wird es noch nicht so deutlich wie bei den Späteren, unter denen hier nur Mesmer und Platner erwähnt werden können. Aber bei diesen ist der Zusammenhang mit der namentlich durch Herder vertretenen Naturbeseelungslehre ganz sicher. Schon ein Zeitgenosse[1]) sagte: „Es ist eine alte Meinung, die Platner und Herder erneuert haben, dass ein allgemeiner Weltgeist Alles in der Natur belebe. Besonders hat man dieses feine Wesen als Prinzip der Erscheinungen in der organischen Natur angenommen. Ärzte haben wegen der vorzüglichen Wirksamkeit der Nerven dieses feine Wesen in die Nerven als Nervengeist versetzt.“ Nachweislich ist ein ähnlicher historischer und begrifflicher Zusammenhang in Hoffmanns System zum Ausdruck gelangt, während er bei Stahl zu fehlen scheint.

Von Stahls psychischem Vitalismus unterscheidet sich der dynamische Vitalismus Friedrich Hoffmanns in zwei Punkten. Erstens erkennt Hoffmann an, dass einige Lebensfunktionen (wie der Kreislauf) auf rein mechanischen Gesetzen beruhen. Hiermit nähert er sich den sogen. Iatromathematikern, die alle

---

[1]) Reil in seinem Archiv, Bd. I, Stück 1, S. 29.

vom Willen unabhängigen Vorgänge nach Gesetzen der Mechanik und Hydraulik zu erklären versuchten. Frei von solchen mechanischen Bedingungen soll sein die *vis vitalis solidi,* die in den festen Körperteilen, besonders in Muskeln und Nerven, wirkende Lebenskraft; in den Nervenröhrchen zirkuliere sie als Nervenäther ähnlich so wie das Blut in den Gefässen. Zweitens soll diese Kraft als Äther auch in der gesamten übrigen Natur sich finden, zum Teil auch von den organischen Körpern aus der Atmosphäre angezogen werden.[1]) Dieser Gedanke ist dann — ich glaube mit Bewusstsein — von Mesmer (1779) aufgegriffen worden.[2]) Nach Mesmer ist das ganze Weltall von einem ätherischen Fluidum durchströmt, das feiner ist als der Lichtäther. Die Bewegung dieses Fluidums oder der „Flut" — genauer: die nach Polaritätsgesetzen sich vollziehende Schwingung — erzeugt sowohl den Einfluss der Himmelskörper auf einander und auf die Erde, als auch den in den bekannten Erscheinungen sich bekundenden Einfluss eines tierischen Körpers auf den andern. Das *fluidum universale* kann sich nämlich in den einzelnen Wesen anhäufen oder in ihnen abnehmen, so dass ein mikrokosmisches Analogon von Ebbe und Flut entsteht. Wie man nun die magnetisch-elektrische Kraft, die jenem Fluidum nahe verwandt, vielleicht sogar mit ihm identisch ist, in Stahl und Eisen ansammeln kann, „so habe ich auch das Mittel gefunden, in meinem Individuum den Naturmagnetismus zu dem Grad zu verstärken, dass er Erscheinungen, welche denen des Magnets analog sind, hervorzubringen vermag." Der *magnetismus animalis,* der also nur eine Spielart (ein „Ton") des *magnetismus naturalis,* d. h. der Bewegung der Allflut ist, beruht auf einer (der Stärke nach sehr wechselnden) Empfänglichkeit aller organischen Körper für das *fluidum universale.* Dieses wirkt zunächst auf die Nerven, und nun verläuft der Vorgang ähnlich so, wie die Verteidiger der Lebenskraft ihn überhaupt sich dachten.

In den gleichen Gedankenkreis gehört die sogen. „subtilere Physiologie" Ernst Platners. Hier ihre Grundzüge. Der allgemeine Weltgeist wird durch die Ernährung angeeignet und zum Nervengeist umgebildet. Als solcher ist er das Organ der Seele

---

[1]) *De differentia organism. et mechanism.* p. 48, 67. — *Opp. ed. Genev.* 1740, Vol. I p. 83; Vol. II p. 156.

[2]) Bequemste Übersicht: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen, Berlin 1814. Das im Text folgende Zitat auf S. 18.

und hat zwei Teile, einen niederen und einen edleren. Der niedere, die eigentliche Lebenskraft, kann auch nach Aufhören aller Bewusstseinsthätigkeiten eine Zeit lang fortbestehen; das geistige Seelenorgan *(pars propria)* kann sich mit der Seele von der gröberen Organisation *(pars adventitia)* trennen und sie in andere Welten begleiten. — Man sieht, wie stark uralte mystische Vorstellungen in diese subtilere Physiologie hineinspielen. Schon im Altertum war das Pneuma als Mittelglied zwischen Leib und Seele zu einem siderischen oder Astralleib gemacht worden und musste sowohl den physiologischen Erklärungsversuchen als auch den Spekulationen über Fortdauer und Wanderung der Seelen dienen. Uns sind jetzt solche Betrachtungen fremd geworden. Unsere Forschungen liegen in der Verlängerungslinie der Theorien, die man damals zusammenfassend als „chemische" bezeichnete und von denen nunmehr Bericht abgelegt werden muss.

Die Entwickelung der Chemie im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts führte zu einer neuen Theorie des Lebens. Da man einerseits viele bis dahin für einfach gehaltene Körper als zusammengesetzt nachweisen konnte, andererseits manche Stoffe der unorganischen Körper in den organischen wiederfand, so zog man den Schluss, dass Organismen nichts Anderes seien, als Zusammensetzungen solcher Stoffe. Die besondere Art der Zusammensetzung entzog sich freilich der Nachahmung durch künstliche Synthese, jedoch keineswegs der Hypothese. Die Anhänger solcher Hypothesen, zu denen auch Schelling zählte, sahen in ihnen ein durchaus zulässiges, wissenschaftliches Mittel und verwiesen darauf, „dass die Chemie unendlicher Erweiterung und Berichtigung fähig ist"; die Gegner lehnten blosse Theorien als „dogmatisch" ab und verlangten die Synthese des Organismus als das unentbehrliche Beweismittel.[1])

Die sogen. „chemischen Erklärungen des Lebens" lassen sich in drei Gruppen zerlegen. Die erste wird am besten durch Reil (1759 bis 1813) vertreten. Reil erklärt alle Lebensvorgänge chemisch-mechanistisch aus Bedingungen der Materie. Aber diese Erklärung im Sinne unserer heutigen Naturwissenschaft durchbricht er gerade an den beiden Hauptpunkten. Er meint nämlich, dass die Materie, sobald sie Keimform annimmt, bereits als

[1]) Über die erste Meinung vgl. Schmid, Physiologie, philosophisch bearbeitet, Bd. II S. 205. Über die andere Meinung ebenda Bd. II S. 199 und G. W. Becker, Neue Untersuchungen über die Lebenskraft, 1802, Bd. I, S. 68.

„organisierbar“ vorausgesetzt werden muss, und er behauptet ferner, dass die Lebenskraft die chemischen und physikalischen Wirkungen in den Organismen zwar nicht aufhebt, aber doch besonderen Gesetzen unterwirft. — Folgerichtiger ist eine andere Theorie. Als Galvani entdeckt hatte, dass vom lebenden Tierkörper, bezw. von den Nerven Elektrizität erzeugt werde, folgerten Gelehrte, wie Alex. v. Humboldt und Prochaska, das bisher unbekannte Nervenfluidum, die Muskelreizbarkeit, ja der ganze Lebensprozess seien galvanische Vorgänge und der tierische Körper, in dem überall Muskel, Nerv und Flüssigkeit sich finden, stelle eine Batterie dar. Auf das Gesetz der galvanischen Polarität stützte sich dann die Naturphilosophie, indem sie lehrte, dass es zwischen den einzelnen Teilen und Thätigkeiten des Organismus wesentliche Gegensätze gebe, die zum Ausgangspunkt einer philosophischen Lebenserklärung geeignet seien. Hiergegen ist bald eingewendet worden: es sei unzulässig, eine einzelne Gruppe von Erscheinungen zum Erklärungsgrund des Lebens überhaupt zu machen; ferner vermöge man so die psychischen Lebensvorgänge nicht zu erklären; endlich sei es noch nie gelungen, einen toten Körper durch elektrische Ladung wieder zu beleben.

Die eigentlich chemischen Theorien haben das Gemeinsame, dass sie die sogen. „feinen“ Stoffe wie Wärme, Licht, Luft, Elektrizität, sowie die neu entdeckten chemischen Elemente (besonders den Sauerstoff) als unentbehrlich für den Lebensprozess hinstellen und in ihrer Wirksamkeit das Prinzip der Lebenskraft finden. Der theoretische Grund für die Annahme, dass die grobe Materie erst durch Beimischung feiner Stoffe und Elemente fähig wird, den zureichenden Grund der Lebenserscheinungen zu enthalten, lag darin, dass bei Lähmungen und beim Scheintod keine sichtbaren Veränderungen an der Masse des Körpers zu entdecken sind, dass also das Stocken des Lebens aus den flüchtigsten Bestandteilen des Leibes erklärt werden muss. Der praktische Grund aber lag in den Fortschritten der Chemie. Es war zu jener Zeit (etwa 1780), dass man den Kohlensäureverbrauch der Pflanzen kennen lernte, und dass Lavoisier, im Kombinieren und Zusammenfassen geübt, seine so einleuchtende und experimentell begründete Theorie des Lebens bekannt gab. Nach Lavoisier können die den Tierkörper zusammensetzenden Stoffe noch mehr Sauerstoff aufnehmen, als sie schon enthalten; der durch die Atmung zugeführte Sauerstoff verbindet sich daher mit

den Bestandteilen des Körpers und so entstehen Kohlensäure und Wasser, die in der Ausatmungsluft nachzuweisen sind. Diese fortwährende Oxydation ist eine Verbrennung, bei der ein Teil der Leibessubstanz verloren geht. Ersatz wird geschaffen durch Zufuhr von Lebensmitteln, die ebenso wie der Tierkörper letztlich aus Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff zusammengesetzt sind.

Dies Schema des Lebensvorganges fand grossen Anklang, nur wurde leider das entscheidende Moment darin, der Stoffwechsel, nicht genügend berücksichtigt. Dagegen nutzte man die Vergleichung des Lebensprozesses mit dem Vorgang der Verbrennung in einer Lampe weidlich aus[1]) und fügte andere, teils richtige, teils falsche Einsichten hinzu. So wies Girtanner (1760 bis 1800) nach, dass das venöse Blut in den Lungen Sauerstoff aus der eingeatmeten Luft aufnimmt, und lehrte, dass die Anhäufung des Sauerstoffes im Nerven und in der Muskelfaser im geraden Verhältnis zur Zunahme der Erregbarkeit stehe. Nach Girtanner ist der Sauerstoff das „Prinzip der Reizbarkeit", doch bleibt völlig unklar, wie dies „Prinzip" die Lebensthätigkeit der Gewebe hervorrufen kann. Wegen dieser Unklarheit und auf Grund eigener Experimente hat sich schliesslich Alexander von Humboldt von jener Theorie losgesagt.[2]) Seine eigenen Worte lauten: „Mannigfaltige Versuche und Beobachtungen haben mich belehrt, sowohl dass die Erregbarkeit der Faser durch einen Zusatz von Stoffen erhöht werden kann, welche gar kein Oxygen enthalten, als auch, dass es wichtige Lebensprozesse giebt, die gar nicht als Oxydations-(phlogistische oder Verbrennungs-)Prozesse zu betrachten sind, weil der Sauerstoff gar keine oder eine

---

[1]) Brandis, Versuch über die Lebenskraft, 1795, S. 77, 80, 140. — Voigt, Versuch einer neuen Theorie des Feuers, 1793, S. 156. — Ebenda S. 163: „Wir können unser Leben mit nichts passender als dem Brennen einer Lampe vergleichen. Der Körper ist das Docht und die Nahrungsmittel sind das Öl; je reiner das Öl ist, je mässiger es zugegossen wird, je offener und fester die Fäden des Dochtes sind, desto besser wird die Flamme und desto länger dauert sie; endlich aber verschlackt sich doch das Docht und die Flamme verlöscht, wenn es ihr auch nicht an Nahrung fehlt."

[2]) Doch gab er die Beziehung der Lebenskraft zur chemischen Konstitution des Leibes nicht preis. In seinen Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen, 1794, S. 1—9, erklärte er die Lebenskraft als diejenige Kraft, die die Bande der chemischen Verwandtschaft auflöst und die freie Verbindung der Elemente in den Körpern verhindert.

unwichtige Rolle dabei spielt. Jene Vergleichung des Lebens und Brennens, der Zunahme an Erregbarkeit und Anhäufung von Oxygen führt auf eine Einseitigkeit der Ansicht tierischer Erscheinungen, welche den Fortschritten der Physiologie notwendig hinderlich sein muss.“ [1])

Es ist ersichtlich geworden, dass der Begriff der Reizbarkeit oder Erregbarkeit ein Hauptpunkt in den chemischen Lebenstheorien war. Daher dürfte es zweckmässig sein, die geschichtliche Entwickelung dieses Begriffes zu verfolgen, bevor wir das abschliessende System der Biochemie kennen lernen. — Die ursprüngliche enge Fassung des Begriffes stammt aus zwei akademischen Reden Hallers (1752). In ihnen sind drei Gruppen von Körperteilen unterschieden: irritable, sensible und solche, die weder reizbar sind, noch Empfindung haben. Also nicht alle Körperteile sind reizbar. Im Grunde genommen sei nur die Muskelfaser reizbar, denn nur sie verkürze sich auf Berührung, und zwar erfolge die Zusammenziehung unabhängig vom Nerveneinfluss.[2]) Die Irritabilität dürfe als organische Grundkraft bezeichnet, aber nicht überall vermutet werden: *„ego quidem si quid queror quererer nimis late extensum fuisse usum huius potentiae.“* (*Opp. minora,* I, 495.) Irritabilität oder Bewegungsfähigkeit sei nur da vorhanden, wo Muskelfasern nachzuweisen seien; die Sensibilität hingegen sei an die Nerven gebunden, fehle also in nervenlosen Organen. „Was am schärfsten empfindet, ist nicht reizbar, wie die Nerven; was am reizbarsten ist, das hat keine lebhafte Empfindung, wie das Herz.“ Die Bewegungen des Herzmuskels denkt Haller sich durch den Reiz des Blutes ohne Vermittelung der Nerven entstanden. Diese Ansicht war damals ohne Zweifel begründet, da die Gangliengeflechte der Herzmuskulatur noch nicht entdeckt waren, aber auch heutzutage glauben wiederum einige Physiologen, dass das Herz ohne Nerven zu schlagen vermöchte.

Weit hinaus über diese Begriffsbestimmung gingen Browns *Elementa medicinae* (1780). Nach Brown (s. S. 122) ist Ursache der Lebenserscheinungen die Erregbarkeit, d. h. die Empfänglichkeit der Organismen für „erregende Potenzen“ oder Reize. Als äussere Reize gelten ihm alle Vorgänge, die auf die fünf Sinne wirken, als innere nicht nur die

---

[1]) Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfaser, 1797, Bd. II, S. 107.

[2]) Ob die Muskelkraft unabhängig oder abhängig vom Einfluss der Nerven sei, wurde nach Hallers Eingreifen noch vielfach besprochen. Im Anfang des 19. Jahrhunderts einigte man sich zu der vermittelnden Anschauung, dass die Nerven Bedingungen der Muskelreizbarkeit seien, dass aber nicht alle Reize durch ihre Vermittelung auf die Muskeln wirken.

Veränderungen im Kreislauf, sondern auch geistige Thätigkeiten und besonders Affekte.[1]) Die Erregbarkeit ist gleichmässig auf den ganzen Körper verteilt; jeder einzelne tierische Körper hat von Natur ein bestimmtes Mass der Erregbarkeit. Dies Mass kann gesteigert und erschöpft werden; es erhöht sich vornehmlich durch Mangel an Reizen. Der letzte Satz ist von Browns deutschen Erklärern erweitert und verändert worden. Ihnen zu Folge steigert sich die Erregbarkeit sowohl durch Zufuhr als auch durch Entziehung von Reizen; in jenem Fall ist Empfindung, in diesem Fall Bewegung das seelische Ergebnis. Aber im Grossen und Ganzen sind die deutschen Brownianer ihrem Meister treulich gefolgt: auch die „geläuterte Erregungstheorie" fasste das Leben als ein quantitatives Erregungsverhältnis auf, als einen Kampf der eigentümlichen organischen Kraft mit der Aussenwelt. Äussere Ursachen geben nur den Anstoss dazu, dass der Organismus seinen augenblicklichen Zustand durch sich selbst verändert; stammen die Reize von innen, so finden die Veränderungen der Lebenskraft in bestimmt abgemessenen Perioden (Wachen und Schlafen u. s. w.) statt.

Auf die Reizbarkeit als auf die organische Grundkraft ist das scharfsinnigste und ausführlichste System einer mechanischen Lebenserklärung zurückgekommen: Ackermanns Versuch einer physischen Darstellung der Lebenskräfte organisierter Körper (1797—1800). Der Ausgangspunkt dieses Versuches, „das organische Leben als einen Teil der Naturwissenschaften zu betrachten", ist die Erregbarkeit oder die Lebenskraft der Organismen. „Die Erregbarkeit ist diejenige Kraft, welche der immer vor sich gehenden Zersetzung und der davon abhangenden Zerstörung der organischen Teile entgegenwirkt; nicht, indem dieselbe die Zersetzung des organischen Gewebes wirklich verhindert, sondern indem sie die zersetzten Teile aus den Grenzen des organischen Körpers entfernt und wieder neue unzerlegte in beständiger und gleichförmiger Ordnung an ihre Stelle bringt." Einfacher ausgedrückt: Ackermann versteht unter Lebenskraft das beständige Bestreben organischer Körper, durch Ausführung der zersetzten und Einführung von unzersetzten Stoffen ihre Gestalt und Eigenschaften zu erhalten (I, 17, 24). Einführung und Ausführung (Essen und Ausatmen) beruhen auf der „Reizbarkeit des Zellstoffes" (31), und diese Kontraktibilität, dies „Vermögen, sich durch eigene innere Kräfte zu bewegen", hängt von dem aufgenommenen Sauerstoff ab (37). Aber auch in anderer Rücksicht ist der Sauerstoff wesentlich. Der eingeatmete, mit Wärmestoff verbundene Sauerstoff (die

[1]) Über die Einteilung der Reize, den Einfluss ihrer wechselnden Stärke und ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge vgl. Becker, Bd. I, S. 164 ff., 178 ff.; Brandis, S. 136 ff., Hufeland, Pathogenie, 1795, S. 143 (über die exzitierenden und deprimierenden Reize); Prochaska, Bd. I, S. 115 ff.; Reil in seinem Archiv, 1795, Stück 1, S. 82—99. Vgl. auch unsere Darstellung S. 122, 408 u. 439.

Lebensluft) verliert in der Lunge die Hälfte seines Wärmestoffes (93), dringt so verändert (als Lebensäther) aus dem Blut in die Häute der Gefässe und mit Hülfe der Nervenfäden in die Muskelzellen (165). Hier verbindet er sich mit dem Kohlenstoff der festen Teile und so entstehen die automatischen Gefäss- und Zellenbewegungen; wird der Lebensäther im Gehirn und Nervensystem abgeändert, so ergeben sich die animalischen Bewegungen. Ackermann meint also: wenn der Sauerstoff seine latente Wärme verliert, nimmt seine Verbindungsfähigkeit zu und er kann nun, nach dem Verbrennungsprozess in der Lunge, als sehr feiner Äther überall hindringen; im organischen Gewebe vereinigt er sich mit dem dort vorhandenen Kohlenstoff und bewirkt so eine Zusammenziehung der Zellen des Gewebes. „Der den Säften beigemischte Sauerstoff verbindet sich mit dem Kohlenstoff; dadurch trennt jener diesen aus dem organischen Gewebe, wodurch eine Annäherung der übrigen Teile dieses Gewebes, das ist eine Zusammenziehung der Zellen entsteht.“ (Bd. II, Schlussübersicht.)

In Ackermanns System ist der Wechsel der den Organismus zusammensetzenden Stoffe zwar noch nicht völlig erkannt, jedoch in seiner Bedeutung gewürdigt. Hiermit war die alte Formel, dass der lebende Körper sich erhalte, der tote hingegen sich auflöse, als ungenau verworfen, und die Einsicht gewonnen, dass auch im lebenden Körper Verbrauch (und gleichzeitiger Ersatz) stattfindet. Freilich vergingen noch beinahe drei Jahrzehnte, bis auf dieser Bahn der entscheidende Punkt erreicht, nämlich ein Bestandteil des Organismus, der Harnstoff, aus unzweifelhaft unorganischen Körpern hergestellt wurde (1828). Aber bereits in dem hier behandelten Zeitraum ist der erste Ansatz zu der noch heute herrschenden Theorie gemacht worden, zu der Theorie, dass die Organismen sich nur durch gewisse hochkomplizierte chemische Verbindungen auszeichnen. Bei Ackermann und bei vielen seiner Zeitgenossen ist die „Lebenskraft“ schon stark verflüchtigt. Indessen auf einem Gebiet hat sie sich, wenngleich unter anderem Namen, ein wenig länger behauptet. Die Thatsache, dass aus dem Zeugungsstoffe ein dem Erzeuger gleichartiges Wesen wird, schien ohne besondere Lebenskraft nicht verständlich zu sein.[1]) Diese Kraft dachte man sich in doppelter Weise. Nach der Evolutionstheorie (s. S. 382 u. 464), der u. a. Haller und Bonnet anhingen, soll der Keim bereits alle Organe des späteren Lebewesens enthalten, aber in sehr kleiner und durchsichtiger Form, so dass wir auch mit den besten Vergrösserungs-

[1]) Man lehrte damals drei Arten der Zeugung: die Zeugung durch zwei verschiedene Individuen verschiedenen Geschlechts, die Zeugung aus zwei verschiedenen Geschlechtern, die in einem Individuum beisammen sind, und die *generatio ambigua* oder *epigenesis* d. h. die Fähigkeit eines Lebewesens von unbestimmtem Geschlecht (Infusionstierchen, Schimmel, Schwämme), aus eigener Kraft seinesgleichen zu erzeugen.

gläsern in den Eiern noch nicht die Knochen, das Nervensystem u. s. w. zu erkennen vermögen. Wie der Schmetterling in der Puppe oder die Pflanzenblüte in der Knospe vollständig vorgebildet ist, so auch jeder Organismus in seinem Keim. Die Bildungskraft des Organismus besteht alsdann lediglich darin, das bereits Vorgebildete zur Entfaltung (Evolution) zu bringen, ohne dass an irgend einem Punkt etwas Neues entstände. Die entgegengesetzte Theorie der Epigenesis leugnet, dass im Zeugungsstoff oder Keim allerlei vorhanden sei, was wir nicht wahrnehmen können, und lehrt, dass aus dem unorganisierten und undifferenzierten Keimstoff nach einander die einzelnen Organe entstehen. Hierbei wird klärlich der organisierenden Kraft eine grössere Bedeutung zugeschrieben. Daher war es ein Gegner der Präformationstheorie, Blumenbach, der die Hypothese vom Bildungstrieb aufstellte.[1]) Der Ausgangspunkt der Hypothese war die Frage: wie kommt es, dass aus einem unorganisierten Stoff in kurzer Zeit die Organe sich entwickeln? dass ausserdem das neue Lebewesen seinem Erzeuger ähnlich wird? Offenbar haben, so meint Blumenbach, die Organismen einen Bildungstrieb *(nisus formativus),* d. h. einen Trieb, eine bestimmte Gestalt anzunehmen, durch Ernährung lebenslänglich zu erhalten und auch gegen etwaige Verstümmelungen zu verteidigen. Beachtenswert ist, dass Blumenbach diesen Trieb für die Grundlage des Bewusstseins zu halten und daher nicht abgeneigt scheint, auch den Pflanzen eine Art rudimentären Bewusstseins zuzusprechen. Er legt deshalb grossen Wert auf eine saubere Trennung seines *nisus formativus* von der *vis plastica* und *vis essentialis* älterer Theoretiker. Eben so wichtig ist ihm, hervorzuheben, dass der Bildungstrieb keine Ursache, sondern nur eine „beharrliche, aus der Erfahrung anerkannte Wirkung" bezeichne. Doch werden wir, die wir an die Zellentheorie gewöhnt sind, dies schwerlich zugeben.

Nachdem wir die Auffassung der Lebenserscheinungen bis an die Grenze der Psychologie verfolgt haben, erübrigen nur noch wenige Worte über die Begriffsbestimmung des Lebens. Die allgemeine Definition der Lebenskraft war, wie nicht anders zu erwarten, schwankend und unklar. Doch lässt sich beobachten, dass im Laufe des Jahrhunderts der Begriff der Lebenskraft immer mehr den anderen Naturkräften angenähert wird. Prochaskas „Lehrsätze" (1797, I, 84) bestreiten, dass die Lebens-

[1]) Die wichtigsten Belegstellen: Göttingisches Magazin, 1780, 5. Stück, S. 250; hieraus abgedruckt die Schrift: Über den Bildungstrieb, 1781, S. 27 (in den beiden ersten Auflagen). Vgl. Blumenbachs *Institut. physiol.*, 1787. (Viele Auflagen, bis 1821.) Deutsch in Wien 1789 (und 1795) erschienen.

kraft eine von einem „besonderen Prinzip abhängige Selbstkraft“ sei und beschreiben sie als „ein Aggregat von allen den teils als Ursache, teils als Wirkung erscheinenden Naturkräften“; Hildebrandts „Lehrbuch“ (1799, S. 41—46) bezeichnet die Lebenskraft als eine Eigenschaft der Materie und geht schon so weit, ihre Aufstellung „fast unnötig“ zu nennen, da man sich zur Not „das Leben im Ganzen denken könne ohne andere als mechanische und chemische Kräfte“. Aber auch die Verteidiger der Lebenskraft erkennen an, dass sie nur eine vorläufige Hypothese[1]) sei, um die Erscheinungen der Empfindung und Bewegung, der tierischen Wärme, der Abhaltung von Fäulnis u. s. w. verständlich zu machen. Typisch ist die Darstellung bei Becker (I, 142), der die Ursache der Lebenserscheinungen als unbekannt ansetzt und sie „also“ mit dem Namen Kraft belegt. Reil hat folgende beiden Definitionen: „Das Verhältnis der Erscheinungen zu den Eigenschaften der Materie, durch welche sie erzeugt werden, nenne ich Kraft.“ „Lebenskraft deutet das Verhältnis mehr individualisierter Erscheinungen zu einer besonderen Art von Materie an, die wir nur in der belebten Natur, bei Pflanzen und Tieren, antreffen.“ (Archiv, Bd. I, Stück 1, S. 45 u. 48.)

Der Fehler, der in diesen einschränkenden Bestimmungen immer noch enthalten ist, ist die Annahme einer einheitlichen Ursache alles Lebens. Wirklich aber sind nur gewisse Erscheinungen (Lebenserscheinungen), die sich an einer bestimmten Gruppe von Naturkörpern (Organismen) finden; der naturwissenschaftliche Begriff des Lebens bedeutet eine Abstraktion, abgezogen aus wirklichen Vorgängen (Ermüdung, Ernährung, Wachstum, Zeugung) und aus einem thatsächlichen Missverhältnis zwischen Einwirkung und Rückwirkung, einer besonderen Art der Kraftansammlung. Die ins Einzelne gehende Erklärung jedes dieser Thatbestände ist die Aufgabe des 19. Jahrhunderts gewesen. Hierin hat die Physiologie unseres nunmehr abgelaufenen Jahrhunderts Grosses geleistet. Aber in den allgemeinen Begriffen und Theorien sind auch wir nicht wesentlich weiter gekommen; unsere hervorragendsten Forscher haben teils noch

---

[1]) J. D. Brandis, Versuch über die Lebenskraft, 1795, S. 15. — Wie dieser Standpunkt allmählich wieder verlassen und der der Schellingschen Naturphilosophie eingenommen wurde, ist am besten zu ersehen aus: Dömling, Kritik der vorzüglichsten Vorstellungsarten über Organisation, 1802.

die Sprache der alten Zeit geführt[1]), teils in ihren Erklärungen der Muskel- und Nerventhätigkeit auf eine mechanistische Zurückführung der chemischen Prozesse, deren Ausdruck die neu beobachteten elektrischen Erscheinungen sind, verzichten müssen.[2]) Alles Andere aber, d. h. Alles, was dem Lebendigen mit dem Toten gemeinsam ist, hat man auch schon in den Tagen des Vitalismus physikalisch erklärt. Der geschichtliche Rückblick wird gezeigt haben, wie fest wir noch heute in alten Anschauungen stecken und wie langsam jede neue Einsicht erworben wird; der nachweisbare Fortschritt der Wissenschaft ist — wenigstens für kürzere Zeiträume — an die immer tiefer ins Einzelne dringende Analysis geknüpft.

b) Nerven- und Gehirnthätigkeit.

Wir lenken wieder in die Hauptrichtung unserer Darstellung ein und kehren zu der durchschnittlichen Vorstellung einer spezifischen Lebenskraft zurück. Die Frage bleibt nun noch zu beantworten: wo soll die Lebenskraft wirken? Meist wird der ganze Leib als ihr Sitz genannt, manchmal die Gesamtheit der festen Teile, am seltensten das Nervensystem. Thatsächlich jedoch sprechen die Autoren im Zusammenhang mit der Lebenskraft immer nur vom Gehirn und den Nerven. Die ihnen überlieferte Ansicht war etwa die folgende: In den Hirnhöhlen sitzt wie in Behältern ein sehr feiner luftförmiger Spiritus, der als Nervengeist in die Nervenkanäle eindringt und dadurch den Körper belebt. Descartes hat diese Spirituslehre mit der Thatsache des Blutkreislaufes zu verschmelzen versucht, und durch sein Ansehen die Lehre gestützt, dass die Nervenröhren mit Lebensgeistern, d. h. Blutdämpfen angefüllt seien. Von seinen Zeitgenossen hat am treffendsten Honoratus Fabri dagegen Einspruch erhoben; er meint, jene Vermutung sei keine wirkliche Erklärung und stütze sich ausserdem nicht auf Thatsachen, denn

---

[1]) C. Ludwig, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, 2. Aufl., 1858, Bd. I, S. 145, spricht von „der richtigen Ansicht, dass der Nerv seiner Mischung und Form seine Kräfte, und einer Umänderung jener eine Umwandlung der Kräfte verdanke".

[2]) E. Mach, Die Prinzipien der Wärmelehre, S. 351. — E. Hering, Zur Theorie der Nerventhätigkeit, S. 7.

die Nerven seien keine Hohlräume und noch kein Anatom habe je einen Dampf darin gefunden. Von späteren Gegnern der Theorie sind vornehmlich die Iatromathematiker zu nennen. Ihre Meinung ging dahin, dass der Vorgang im Nerven eine durch Erschütterung bewirkte zitternde Bewegung sei und eine Zusammenziehung des Nerven zur Folge habe. In Deutschland lehrte Wolff, in England lehrten Hartley und Priestley eine elastische Beschaffenheit der Nerven, kraft deren sie wie gespannte Saiten durch den Reiz in Schwingung geraten. Die Schwingungen und Zusammenziehungen der Nerven sind also hiernach der zur Empfindung führende physiologische Vorgang.[1]) Als nun Haller gezeigt hatte, dass bei der Thätigkeit des Nerven eine Verkürzung nicht eintritt, da kam wieder die Spirituslehre in etwas veränderter Form zu Ehren. Hiernach beruhen die Nervenprozesse auf einer Circulation des Nervenäthers, ähnlich dem Kreislauf des Blutes, und zwar beginnt die Ausscheidung des Äthers in dem als ein drüsiges Organ betrachteten Gehirn.[2]) Dieser Äther ist nicht mit jener merkbaren Flüssigkeit zu verwechseln, die zur Ernährung der Nerven dient, sondern ein von den Sinnen nicht wahrzunehmendes Etwas, das hypothetisch vorausgesetzt werden muss. Da es keine sinnlichen Eigenschaften besitzt, so hat man es sich aufs verschiedenartigste vorgestellt[3]); für unsere Zwecke genügt es, Hallers Beschreibung kennen zu lernen. Nach Haller[4])

---

[1]) Ein ausführlicher Bericht über diese Theorien bei Metzger, Grundriss der Physiol., 1783, S. 87 und namentlich in Schmids Physiol., 1801, III, 424. Die Einzelheiten der Theorie sind von geringem Interesse. Man sprach von einer Zusammenziehung oder Dehnung der Nervenäste; beim Sehen z. B. sollten die konzentriert auf die Netzhaut fallenden Lichtstrahlen ihre Fasern zur Kontraktion reizen. Eberhard liess noch 1752 durch einen Schüler den Satz verfechten, dass die Empfindungen hervorgebracht werden durch das Zittern der kleinsten Teile des Nervenmarkes, das dem elastischen Nervensaft mitgeteilt und so bis ins Gehirn fortgepflanzt werde. Beim motorischen Fortgang soll es sich so verhalten: der seelische Impuls zur Bewegung setzt eine Zusammenziehung der Fasern im Gehirnmark voraus; da diese Fasern mit den Fasern eines peripheren Nerven in Verbindung stehen, so zieht auch dieser und schliesslich der mit ihm verbundene Muskel sich zusammen.

[2]) Wenn nämlich das Gehirn nichts sezernierte, so wäre unverständlich, weshalb ihm eine so grosse Menge Blut zuströmt; und wenn etwas sezerniert wird, so muss es in die Nervenkanäle gehen.

[3]) Eine wegen ihrer Kürze empfehlenswerte Übersicht bei Ith, Versuch einer Anthropologie, Bern 1794, Bd. 1, S. 202.

[4]) *Elementa physiol.*, Lausanne 1762, Vol. IV, p. 371 ff. — Eine spätere, recht gute Zusammenstellung in dem anonymen Versuch einer Menschenlehre, sich selbst und andere Leute kennen zu lernen, 1790, Bd. II, S. 413 ff.

sind die Lebensgeister äusserst beweglich und so schnell, dass sie in einer Sekunde einen Weg von 9000 Fuss zurücklegen, sie sind sehr fein und würden sich verflüchtigen, wenn sie nicht eine besondere Affinität *(adhaesio)* zur Nervensubstanz hätten, endlich sind sie unabhängig von der Herzbewegung, aber abhängig von Bewegung und Beschaffenheit des Blutes. Der Nervensaft bewegt sich bei der Empfindung centripetal, bei der Bewegung centrifugal; er kann sich an einzelnen Körperstellen übermässig anhäufen und dadurch die Funktion anderer, seiner nun beraubten Teile verhindern. Endlich sei Reil genannt.[1]) Er hat sich dahin entschieden, die Nerven als Leiter eines feinen, ausdehnungsfähigen Stoffes zu betrachten, der nicht nur Empfindung und Bewegung, sondern auch die Ernährung, Wärmeentwickelung und Absonderung im tierischen Körper vermittele. Da bald mehr bald weniger von diesem Stoff im Individuum vorhanden ist und die Verteilung künstlich geändert werden kann, da ferner durch diesen Stoff eine beständige sensible Atmosphäre um die Nerven gebildet und ihnen dadurch eine gewisse fernwirkende Kraft verliehen wird, so lassen sich die verschiedensten Thatsachen, so z. B. die des tierischen Magnetismus, unschwer erklären.

Die Theorie vom Nervensafte blieb natürlich nicht unangefochten.[2]) Der bedeutendste Hauptbeweis gegen ein feineres oder gröberes Fluidum in den Nerven war die Unmöglichkeit, auch nur eine einzige sinnliche Erfahrung dafür anzuführen. Ein anderes Bedenken war, dass durch jene Theorie die vermeintliche Gleichzeitigkeit von Reizeinwirkung und Empfindung nicht völlig erklärt werde, da ein Saft zu seiner Bewegung doch immerhin einige Zeit brauche. Man nahm daher vielfach an, die Nervenröhrchen seien mit elektrischem Fluidum gefüllt, das ja nach physikalischen Erfahrungen einer ungemein schnellen Ausbreitung fähig ist. Auch an chemische Prozesse dachte man. (Reils Archiv I, 1 S. 68.) Hildebrandt gab dieser neuen Modifikation die abschliessende Formel, indem er lehrte: „In dem ganzen Nervensystem wird jene feine flüssige Materie, der Nervengeist,

---

[1]) Reil, *Exercitat. anat.*, 1797, Vol. I, p. 28. — Reils Archiv, 1795, Bd. 1, Stück 1, S. 89, 94.

[2]) Gute Zusammenstellung in: Johann Gardiners Untersuchungen über die Natur tierischer Körper. Aus dem Englischen. Nebst einem Aufsatz über die Bestimmung unserer Begriffe von der Lebenskraft durch die Erfahrung von C. B. G. Hebenstreit, 1786, S. 252. (Verfasser dieser Zusammenstellung ist Hebenstreit.)

durch einen, übrigens uns unbekannten chemischen Prozess aus dem Blute durch die Blutgefässe des Nervensystems abgesondert. Sie bewegt sich in den Nerven bei der Empfindung vom Gehirn ab, bei der Gegenwirkung zum Gehirn hin. Diese Bewegung wird jedesmal durch chemische Prozesse gewirkt, welche durch die erregenden Kräfte bewirkt werden." (Lehrb. S. 87 f.) Also nicht eine eigentliche Kraftübertragung, sondern bloss eine Anregung liegt vor.

Über das Verhältnis der Nerven zu Empfindung und Bewegung herrschten seltsame Vorstellungen, bevor (1826) der funktionelle Unterschied der vorderen und hinteren Rückenmarkswurzeln entdeckt wurde. Vor Haller sah man die Ursache des Muskeltonus in der Anfüllung des Muskels mit Nervensaft[1]), Haller aber wies darauf hin, dass auch nach Durchschneidung des Nerven ein Muskel des lebenden Tieres fortfährt, auf äussere Reize hin sich zusammenzuziehen. Dann tauchte die Hypothese auf, dass der sensible Vorgang vom Nervenmark, der motorische von den Nervenhüllen fortgeleitet werde.[2]) Jedenfalls meinte man, dass in einem und demselben Nerven „Empfindungskraft" und „Bewegungskraft" („Spannkraft") wohnen oder, einfacher gesagt, eine doppelte Thätigkeit stattfinden könne.[3])

Über das Gehirn galten bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Durchschnitt folgende anatomische Vorstellungen. Das Gehirn gehört zu den drüsenartigen Organen. Noch Swedenborg verteidigt des Hippokrates Lehre vom Gehirn als einer *archiglandula,* und zwar aus seinem Grundsatz: *„Natura sibi semper similis est, nec alia dari potest in systemate maiori in regno elementari quam in minori."* (*Princ., praef.* vgl. *Regn. an.* I, 475.) Nach allgemeiner Anschauung besteht das Gehirn aus einem System von Kanälen: teils aus Blut- und Lymphgefässen, die sich zur Grosshirnrinde vereinigen und nichts oder wenig mit

---

[1]) Samuel Schaarschmidts . . . Physiologie . . . mit Zusätzen vermehrt von Ernst Anton Nicolai, 1751, Bd. I, S. 885 (vgl. S. 866).

[2]) Treviranus, Biologie, 1818, Bd. V, S. 346: „Die Fortpflanzung der Willensreize zu den Muskeln ist ein einfacher Akt, der sich bloss aus einer gewissen Spannung der Nervenhäute erklären lässt. Die Überbringung der verschiedenen Sinneseindrücke zum Sensorium hingegen kann nur durch eine höchst zusammengesetzte, der mannigfaltigsten Mischungsveränderungen fähige Materie, von welcher Art das Nervenmark ist, geschehen."

[3]) Die klassische Darstellung bei Gaubius, *Instit. Pathologiae*, 1759, p. 73. Alles Spätere ist mehr oder minder Wiederholung.

der Seele zu thun haben, teils aus dünneren, fadenartigen Fortsetzungen dieser Gefässe, die zu einem Netz von kleinen Kanälen vereinigt das Gehirnmark ausmachen. In diesen ganz zarten Röhrchen hat nur noch der feinste Teil des Blutes Platz, nämlich der Blutdampf oder der Nervensaft (Spiritus, Lebensgeist), und in seiner Ausscheidung und Fortbewegung besteht das physiologische Substrat der Seelenthätigkeit. Als dies Substrat erschien anderen Physiologen eine natürliche Eigenbewegung des Gehirns, die nach Unzer in einem Aufblähen und Zusammenfallen besteht und durch die Atmung bedingt wird. Bei weitem moderner drückt sich Humboldt in seinen „Versuchen über die gereizte Muskel- und Nervenfaser“ (1797) aus: „Wenn aber auch das Denken selbst weder ein chemischer Prozess noch Folge mechanischer Erschütterung ist, so scheint es doch keineswegs unphilosophisch, fibröse Bewegung oder chemische Zersetzungen im Seelenorgane gleichzeitig mit dem Denken anzunehmen.“ (I, 297.)

Wie schon aus diesen Angaben hervorgeht, ist damals die Bedeutung der grauen Rinde völlig verkannt worden. Wenn man nach dem Sitz der Seele, als des Trägers der Bewusstseinsfunktionen, fragte, so wurde entweder mit einem Hinweis auf das Gehirnmark oder auf die Ventrikelflüssigkeit geantwortet. Die Grundlage jener ersten Anschauung ist bereits von Varoli (1570) gelegt worden. Varoli meinte, dass die feste Masse des Gehirns die Unterlage der seelischen Vorgänge bilde und dass das Wasser in den Hirnhöhlen nur dazu da sei, die durch die Gehirnthätigkeit erzeugten Zersetzungsprodukte fortzuspülen. Die entgegengesetzte Theorie ist am bekanntesten durch Sömmering (1796) geworden. Dieser vortreffliche Anatom hatte beobachtet, dass die meisten Gehirnnerven in der Nähe der Ventrikel entspringen, und vermutet, dass ihre Wirksamkeiten durch den wässerigen Inhalt der Hirnhöhlen zu jener Einheit verbunden werden, die wir seelisch erleben. „Soll ferner“, so sagt er, „das gemeinschaftliche Sensorium im Hirn da sich finden, wo alle Nerven zusammenkommen, so sind es die Wände der Hirnhöhlen, wo wirklich die Nerven mit ihren wahren Endigungen zusammenkommen und mittels der hier befindlichen Flüssigkeit als eines einfachen, zusammenhängenden, ihnen gemeinschaftlichen Mitteldinges wirklich verbunden oder vereinigt werden.“ Aus dem gleichen, psychologisch begründeten Verlangen nach einem *Medium uniens* war die Lehre des Descartes hervorgegangen,

und sind sämtliche unpaarige Teile des Gehirns in stetem Wechsel als der eigentliche Sitz der Seele angesprochen worden.

Von dieser Vorstellung eines einheitlichen Organes oder einer bestimmten Flüssigkeit als des Korrelates zur seelischen Synthesis unterscheiden sich gründlich die Ansichten, wonach die verschiedenen Funktionen der Seele an verschiedene Hirnteile geknüpft seien und diese durch Fasern, jene durch Assoziationen zusammenhängen. Haller hat zwischen beiden Anschauungen geschwankt und daher hier nicht die nötige Klarheit erreicht. Versuche mit unterbundenen und zerschnittenen Nerven einerseits, Gehirnkrankheiten andererseits beweisen ihm, dass in der weissen Substanz das *sensorium* und *motorium commune* zu finden sei, d. h. der Ort, wo alle Empfindung zu Stande kommt und von wo alle Bewegung letzten Endes ausgeht; die unwillkürlichen Lebensvorgänge scheinen ihm vom übrigen Centralnervensystem, Herzthätigkeit und Atmung vielleicht vom Kleinhirn geregelt zu werden.[1]) Dem entsprechend bestreitet er, was man von der funktionellen Verschiedenheit der Gehirnteile erzählte. Und trotzdem wagt er gelegentlich die bildliche Wendung, dass „allen verwandten Ideen gleichsam ihre Bezirke im Gehirn angewiesen worden“ und verzichtet auf Grenzbestimmungen bloss deshalb, weil für kranke Teile gesunde die betreffende Funktion übernehmen können. (Gr. deutsche Physiol., V, 1065.) — Um die Darstellung abzurunden, muss ein Vorblick auf Galls Lehre geworfen werden. Denn Gall hat als Erster (1808) in den Hirnwindungen das Organ der Seele entdeckt, hat erkannt, dass die Windungen funktionell nicht gleichwertig sind, und hat die durchgängige Faserung des Gehirnmarkes nachgewiesen. Solchen Leistungen gegenüber verschlägt es nicht allzu viel, wenn Gall für die zusammengesetztesten Seelenfähigkeiten einzelne Stellen und Faserbündel des Gehirns in Anspruch nahm. Was ihn dabei leitete, war die soeben schon erwähnte Vorstellung, dass das

---

[1]) Die Folgezeit ist nach zwei Richtungen von jenem Standpunkt abgewichen. Vertreter des Vitalismus und des Mesmerismus haben die Quelle der vegetativen Funktionen im Gangliensystem und vornehmlich im Sonnengeflecht *(Cerebrum abdominale)* gesucht; andere Physiologen entthronten das Gehirn zu Gunsten der Oblongata, die nunmehr als Brennpunkt aller Nerventhätigkeit galt. Vom verlängerten Mark als vom Sitze des *Sensorium commune* entspringen die Nerven der „äusseren und inneren“ Sinne; die einen gehen durch den Schädel an die Körperperipherie, die andern rollen sich zur Gehirnmasse zusammen.

Gehirn Organ der vielen inneren Sinne sei, durch die unsere seelischen Erscheinungen ähnlich so vermittelt werden wie die Erscheinungen der Aussenwelt durch die Organe der äusseren Sinne dem Bewusstsein zugeführt werden. Der Hauptfehler liegt nicht darin, dass so viele (27, später 35) innere Sinne oder im Gehirn lokalisierte Funktionen unterschieden werden, sondern vielmehr im psychologischen Begriff des inneren Sinnes. Die Phrenologie ist jedenfalls auf richtigerem Wege gewesen als ihr Überwinder Flourens (1824). Denn Flourens meinte, dass jedes Stück des Grosshirns an allen seelischen Vorgängen, an jeder beliebigen Wahrnehmung und jeder Willensregung den gleichen Anteil habe, dass demnach mit der Exstirpation eines beliebigen Teiles alle Seelenthätigkeiten in gleichem Maasse geschwächt werden.

Wenn es erlaubt ist, einige Einzelheiten ergänzend anzufügen, so sei erwähnt, dass die Theorie der Lebensgeister noch im letzten Viertel des Jahrhunderts zu der abenteuerlichen Annahme veranlasste, die Buckligen seien normal gewachsenen Menschen deshalb an Scharfsinn überlegen, weil ihre Lebensgeister aus dem Gehirn nicht so leicht und glatt ablaufen könnten, also länger darin verweilen müssten. Selbst ein Marcus Herz glaubt an die „fortschreitende Bewegung einer Flüssigkeit", da es in der ganzen Natur keine Anstalt gebe, „die sie durch Oscillation unterhalte". Von den Vertretern der Oscillationstheorie ist Hartley am meisten genannt worden. „Nerven, sagt er, sind dichte Fäden, und keine Kanäle, in denen sich Lebensgeister bewegen sollten. Diese fibrigde Fäden liegen, wie Chorden, auf der Oberfläche unsers Körpers stets ausgespannt da. Sie sind aber mit einem sehr beweglichen feinen elastischen Wesen, einem Äther, von allen Seiten umgeben. Wenn sie von einem äussern Gegenstand berührt werden, so geraten sie in eine zitternde Bewegung, und setzen zugleich den um sie herumliegenden Äther in Bewegung. Dieser macht, dass sich die Vibrationen bis in das Gehirn fortpflanzen, und in der Seele Vorstellungen veranlassen." (Hissmann, Gesch. der Assoz.-Lehre 1777 S. 62.) Die Anwendung auf Assoziationtheorie und psychologischen Materialismus liegt nahe. Der schon einmal (s. S. 119) erwähnte Strahl[1]) (1732—97) glaubt

[1]) Strahls Erklärung der menschlichen Natur, 1775. Auf diese Schrift bezieht sich augenscheinlich Search, wenn er sagt (Das Licht der Natur, 1772, II, 85): „ . . . ich kann gar wohl die Lehre des deutschen Freundes unseres Hartleys, Strahls, in Absicht auf die Seelenorgane zugeben, dass gewisse Bewegungen

das ganze Seelenleben dadurch zu erklären, dass er die körperlichen Begleitvorgänge der psychischen Prozesse auseinandersetzt. Anstatt zu sagen: dem Lustgefühl entspricht eine so oder so beschaffene Bewegung, heisst es (S. 7): „Die angenehme Empfindung ist also eine Bewegung, wodurch die Sinne wachsen, die unangenehme eine Spannung, die ihrer Erhaltung schadet.“ In solchen Spannungen soll überhaupt das Wesen des Seelischen bestehen (10). Und nun schlägt plötzlich der Ton um; der Materialismus wird für unzulänglich erklärt, den *origo honesti* aufzudecken, und das „Verlangen“, das vorher als Beispiel für die physiologische Theorie herhalten musste, wird jetzt gegen sie ausgespielt. „Diese Jugend, diese Freiheit, dies Vergnügen, dies Verlangen ist aus den Nerven nicht zu erklären: es verursacht uns zu glauben, dass der Mensch mehr ist als eine mechanische Verfassung von Sinnen . . . Wir wissen nicht, wie das Vergnügen geschieht, das der Mensch mit den Kreaturen gemein hat, wir wissen auch nicht, wie das Vergnügen geschieht, das der Mensch mit Gott gemein hat, nur soweit mögen wir es erklären, dass es nicht zu leugnen ist, von dem Sinnlichen zu unterscheiden und vor sich bestehet.“ (33.)

Im Zusammenhang mit den Forschungen zur Physiologie treten nun überhaupt die Diskussionen über den Materialismus in den Vordergrund. Unzer giebt folgende Zusammenstellung, die indessen für die spätere Zeit nicht mehr zutrifft. „Wenn die Materialisten aber sagen wollten, was sie denn vor ihre Seele halten, so teilen sie sich wiederum in drei Teile. Einige erweisen dem Nervensafte die Ehre, dass sie ihn vor ihre Seele erklären, andere sagen dieses hingegen nur von den Nervenhäuten. Die erstern führen zur Verteidigung ihrer Meinung an, dass weil ein Nerv, wenn er ausgetrocknet ist, nicht mehr empfinde, so müsse dieser nicht die Seele sein, sondern vielmehr der Nervensaft. Die andern sagen, weil die weiche Substanz des Gehirns unempfindlich, hiegegen die Hirnhäute so sehr empfindlich wären, so müsste in diesen vielmehr der Grund von den Vorstellungen zu suchen sein, und nicht in dem Nervensaft. Noch andere, welche die Klügsten sein wollen, nehmen beides zusammen und sagen, dass die mit Nervensaft erfüllten Nervenfäserchen ihre Seele wären.“ (Gedanken vom Einfluss der Seele in ihren Körper, 1746, S. 13/4.) Eine spätere Übersicht stellt den Sachverhalt so dar. In etwas verschiedener und doch im Grunde gleicher Bedeutung werfen beide, der Materialist und Nicht-Materialist, die Frage vom Sitze der Seele auf. Der erste, wenn er fragt, an

---

in ihnen, die anfänglich willkürlich waren, zuletzt mechanisch werden; und wenn dem so ist, so werden sie solchergestalt einen Haufen von Ideen erwecken, wodurch alle andern mit Gewalt ausgeschlossen werden. Deswegen ist man bei sehr grosser Traurigkeit ohne Empfindung gegen die Vergnügungen, die man sonst ausserordentlich liebte.“

welchem Orte des Körpers sich das gemeinschaftliche Sensorium, die Werkstätte der denkenden Kraft befindet, der andere, wenn er wissen will, an welcher Stelle des Körpers alle Organe so eingerichtet sind, dass das denkende Wesen daselbst seine Geschäfte verrichten kann. Tiedemann, dem ich diese Gegenüberstellung entnehme, anerkennt, dass die Frage nach den Wechselbeziehungen von Körper und Seele zur Lösung noch nicht reif ist — obwohl er der Annahme des physischen Einflusses den Vorzug geben möchte —, aber er glaubt die Seele mit ziemlicher Gewissheit lokalisieren zu können (II, x). Das sei ausgemacht, dass das Gehirn der Wohnsitz der denkenden Kräfte sei, denn alle drei Kriterien, die wir zur Entscheidung besitzen, sprechen dafür: die innere Empfindung von Müdigkeit beim Denken, — das Anschauen des Vereinigungspunktes der Organe, und das Anschauen der Verderbung gewisser Organe, verbunden mit der Empfindung der Verderbung gewisser Seelenkräfte (II, 132). Im Einzelnen muss noch die Rinde und ein Teil des Markes von dem Vorrecht ausgeschlossen werden, der Sitz der Seele zu sein; und wenn wir auch dadurch den unbestimmten Satz festsetzen, dass nicht das ganze Gehirn der Seele zur nächsten Wohnung dient: so bleibt uns doch noch immer ein viel zu grosser Teil davon übrig, als dass wir ihn ganz für das gemeinschaftliche Sensorium halten könnten (II, 138). Noch bestimmter sprach sich späterhin Abel zu Gunsten der Lokalisationslehre aus und zwar auf Grund medizinischer Erfahrungen: „Das Resultat von allen diesen Beobachtungen führt uns auf einen eingeschränkten, obwohl noch immer ausgedehnten Ort oder Sitz der Seele und zwar besonders gegen das verlängerte Mark hin . . . Können wir aus allen diesen Beobachtungen nicht schliessen, dass jeder Sinn einen eigenen Platz in dem Raum des inneren Hirns besitze? Die Beobachtungen, nach welchen durch Fehler in einem Teil des Hirns eher ein Teil der Ideen als der andre oder vielleicht gewisse Ideen garnicht leiden, bestätigen diese Meinung.“ (Quellen der menschl. Vorst., 1786, S. 86 u. 89.) Schliesslich wäre noch — wenn es nicht allzu weit über die uns gesteckte Zeitgrenze hinausgriffe — mit der Lehre von Flourens zu vergleichen die etwa gleichzeitige Darstellung von Gottfried Reinhold Treviranus in seiner Biologie oder Philosophie der lebenden Natur, 1822, VI, 110—170: Versuch einer Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Hirnorgane zu den verschiedenen Äusserungen des geistigen Lebens. Auch mag erwähnt werden, dass seit Kants Eingreifen das alte Problem eines „Sitzes der Seele“ vielfach als ungereimt abgewiesen und durch die Frage ersetzt wurde: „Welche sichtbaren Teile des Körpers stehen mit dem Empfinden, Denken und Wollen in der unmittelbarsten Verbindung?“ So Werdermann in der Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt, 1793, S. 151.

c) Psychopathologie und Psychotherapie.

Zwischen Psychologie und praktischer Medizin besteht ein Austauschverhältnis eigener Art. Der Psycholog verwertet die ärztlichen Erfahrungen an Nerven- und Geisteskranken, der Arzt benutzt die Ergebnisse der Seelenkunde teils für die Erforschung und Behandlung seelischer Störungen, teils für eine allgemeine Psychotherapie; so reichen sich beide Wissenschaften die Hand, um gebend zu empfangen und empfangend zu geben. Aber ein solches ideales Verhältnis besteht in Wirklichkeit weder heute, noch hat es damals bestanden. Die Arbeitsgebiete sind zu verschieden, als dass jeder Heilkundige sich mit leichter Mühe die Gesamtpsychologie aneignen könnte, oder umgekehrt der Philosoph mit der Behandlung von Seelenleiden sich vertraut machen könnte.

Schon ein Journalartikel aus dem Jahre 1753 (Der Mensch, St. 232 S. 145 ff.), der einige Formen des Erethismus und des maniakalischen Irrsinns ungenau beschreibt, befürwortet mit recht treffenden Gründen eine ernstliche Pflege des unbebauten Ackers: „es würde ein lehrreiches Werk werden, wenn ein moralischer Arzt den Ärzten des Leibes nachahmen und alle Zufälle des Geistes in ein System bringen und zusammenhängend beschreiben wollte“. Zwanzig Jahre später erhebt Platner von neuem Klage und geht der Sache auf den Grund. Die „Vernachlässigung der Seelenlehre unter den Ärzten ist meines Erachtens bei denjenigen, welche sonst zu Untersuchungen dieser Art vielleicht Talent besässen, aus einer gewissen Bescheidenheit entstanden; und diese Bescheidenheit aus dem Vorurteil, dass die Natur der Seele ganz und gar verborgen und ihre Gemeinschaft mit dem Körper ein undurchdringliches Geheimnis sei, und dass folglich alle Bemühungen, dies Geheimnis zu offenbaren, zu vergeblichen Spekulationen und unerweislichen, ja wohl gar in der Ausübung schädlichen Hypothesen führen müssen“. (Anthrop., 1772, I, S. IX, X.) Nun begannen aber gerade in jener Zeit die Lehren ausländischer Ärzte in Deutschland Wurzel zu fassen. Es entstanden Theorien über Hysterie und Hypochondrie (s. S. 320/1). Fälle von Aphasie fesselten das Interesse der Psychologen (s. S. 285); schon in Struves Anthropologie (1754 S. 64 f.) wird ein Fall nacherzählt und erläutert, wonach ein Sänger nach einem Schlaganfall nicht mehr habe sprechen, sondern nur noch singen können. Tiede-

mann (s. S. 182) und die Herausgeber des psychologischen Magazins schritten zu Systemen der Geisteskrankheiten fort. Doch da man erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts einsah, dass die Irren auch Menschen und zwar schuldlose und heilbare Menschen sind, hatte man bis dahin nicht den richtigen Blick für die Zwischenformen zwischen Geistesgesundheit und Geisteskrankheit, sondern schob alles Unerkennbare in das „Tollhaus", das übrige aber ins Theologische oder ins Interessante.

Erst in Hoffbauers Untersuchungen über die Krankheiten der Seele (1796) haben sich die entwickelungsfähigen Ansätze der älteren Zeit gefestigt, obgleich auch bei ihm die Aufnahme des Thatbestandes unter theoretischen und klassifikatorischen Tendenzen leidet. Ihm fehlt es nicht an Verständnis für die „traurige niederschlagende Betrachtung, dass auch hier Gesundheit von Krankheit oft nur durch unmerkliche Grenzen geschieden wird, dass z. B. oft die schöpferische Phantasie des Dichters kaum vor dem Wahnsinn, die Energie des Willens, die jeden Widerstand zu Boden zu schlagen sucht, vor der Tollheit wiederkehrt". (Vorr.) Der zweite Band des Hoffbauerschen Werkes handelt von den Krankheiten der einzelnen Seelenvermögen, d. h. von Zuständen und Vorgängen, die mit der Naturbestimmung des betreffenden Vermögens in Widerspruch stehen. Die vorstellenden Seelenvermögen sind nach Hoffbauer die Sinne, der Verstand, die Einbildungskraft, das Gedächtnis, der Witz und Scharfsinn. Aber diese Vermögen sind nicht alle ursprünglich. Im Gedächtnis z. B. sind Reproduktionsthätigkeit und eine intellektuelle Thätigkeit mit einander verbunden. Das Gedächtnis ist also ein zusammengesetztes und abgeleitetes Vermögen. Witz und Scharfsinn ferner sind angewandte Vermögen, da sie doch nur durch die Gegenstände, an denen sie sich äussern, verschieden sind. Es bleiben also als einfache und ursprüngliche Vermögen Sinne, Verstand und Einbildungskraft. Sehr hübsch spricht Hoffbauer von den Krankheiten der Sinne: Abstumpfung, Überreizung u. dgl. Bei den Krankheiten des Verstandes behandelt er besonders den Blödsinn, der darin seinen Grund haben soll, dass die Aufmerksamkeit zu fest auf einen Gegenstand gerichtet ist. Die psychische Heilung besteht demgemäss darin, „dass man die Aufmerksamkeit durch diesen Gegenstand selbst auf andre lenkt. Eben dies ist bei der Schwermut der Fall . . ." (II, 179.) Von den Krankheiten der Einbildungskraft weiss Hoffbauer

verhältnismässig wenig zu sagen. Ausführlicher dagegen behandelt er die Pathologie der Gefühle. Er unterscheidet körperliche und geistige Gefühle und klassifiziert diese in wahrhaft ausgezeichneter Weise, wie (auf S. 243) gezeigt worden ist. Wenn das normale Verhältnis der Seelenvermögen zu einander — wozu die Herrschaft des Verstandes gehört! — gestört ist, so entstehen die Verrückungen (Grübelsucht, Phantasterei, Wahnsinn, Tollheit, Schwärmerei). Davon handelt Hoffbauers dritter Band. Man findet in ihm die Begriffe der Grübelsucht und der fixen Idee, die also nicht erst von Esquirol 1815 und Falret 1866 beschrieben worden sind, ja auch schon einen neuerdings wieder aufgenommenen Gedanken, „dass diejenigen Gemütsbewegungen den Menschen am ersten vom Wahnsinn befreien können, die ihn am leichtesten hervorbringen". (III, 249.)

Die wissenschaftlich begründete Behandlung der Geisteskrankheiten begann mit groben physischen Eingriffen, für die indessen eine Grenze an der erblichen Belastung gefunden wurde. „Es giebt Fehler der Struktur im Gehirn, es giebt bei der Geburt verschobene oder unrecht gedrückte Köpfe, es giebt Familienthorheiten, Erbsünden und Ahneneinfalt. Diese werden nimmermehr gebessert werden und gehören unter die unheilbaren Gebrechen der Seele, wider welche keine Arznei in der Natur ist." (Neues Hamb. Mag. 1775, S. 370.) Manchmal griff man zu recht energischen körperlichen Mitteln. Das folgende Pröbchen entnehme ich Nicolais Buch über die Raserei.[1]) „Eine Jungfer in Jena von siebenzehn Jahren hatte sich in einen Studenten sterblich verliebet und war für Liebe närrisch geworden. Sie redete von nichts als von ihrem Geliebten, sehnete sich beständig nach ihm, machte ihm allerhand Caressen und bat ihn, ihren Willen zu erfüllen, er aber belohnete ihr auf Anraten eines Anverwandten von ihr ihre Caressen und ihr Verlangen mit Prügeln und dieses hatte die gute Würkung, dass sich ihre Liebe in Hass gegen ihn verwandelte und sie von ihrer Narrheit befreyet wurde. Vor dem Prügeln hat ihr der Herr Geheimde Cammerrat Kaltschmied ein Brechmittel gegeben." Indessen Nicolai selbst rät schon zur psychischen Behandlung. Er unterscheidet Geisteskrankheiten mit Fieber und ohne Fieber (S. 34) und giebt für die

[1]) Ernst Anton Nicolai, Gedanken von der Verwirrung des Verstandes, dem Rasen und Phantasieren, S. 126/7. Kopenhagen, 1758.

Fieberfreien zwei Heilungsmethoden an. Entweder suche man den Patienten zu überzeugen, dass dasjenige, was er sich einbildet, wirklich aus dem Wege geräumt sei, oder man errege Empfindungen, die mit den irrigen im stärksten Widerspruche stehen und deren Irrtümlichkeit deutlich zeigen. „Auf diese Art ist derjenige, welcher steif und fest glaubte, dass seine Beine zwei Strohhalme wären, von seinem Irrtum befreit worden. Denn indem er durch Furcht gezwungen wurde, zu laufen und die Flucht zu ergreifen, so wurde er dadurch überzeugt, dass seine beiden Beine nicht zwei Strohhalme, sondern recht natürliche Beine wären." (43.)

Wo in der medizinischen Litteratur näher auf die Psychotherapie eingegangen wird, da geschieht es gern im Zusammenhang mit den Leidenschaften. F. C. G. Scheidemantel, Arzt in einem kleinen Ort des Rhöngebirges, hat 1787 eine Schrift herausgegeben: „Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet." Er will nachweisen, dass die Affekte nicht ausschliesslich schädlich für Leib und Seele seien, wie man bisher angenommen habe, und untersucht daher, auf Grund hübscher Beobachtungen, ihren Einfluss. Erst darauf bespricht er die Anwendung der Gemütsbewegung als Heilmittel. — In der feineren Ausführung bietet mehr und besseres William Falconers ins Deutsche übertragene „Abhandlung über den Einfluss der Leidenschaften auf die Krankheiten des Körpers" (1789). Sie beginnt mit der Hauptfrage: „was für Krankheiten können durch Erregung besonderer Affekte oder Gemütsleidenschaften gemildert oder gehoben werden?" (S. 19.) Es giebt excitierende und deprimierende Affekte; Freude und Liebe sind angenehm erregende Affekte, der Zorn ist ein unangenehm erregender Affekt; Furcht und Traurigkeit schwächen die Seele und den Körper; Scham ist etwas eigenartiges (34) und spielt in der psychischen Beeinflussung eine grosse Rolle (101/2). Die Psychotherapie hat ein weites Feld gegenüber der Hypochondrie, die der Übersetzer (79) vortrefflich definiert, nur hüte man sich, solche Patienten als Kranke aus Einbildung zu behandeln. Man spreche ihnen Mut ein und verschmähe auch leichten Spott nicht ganz. Vom „hysterischen Übel" heisst es u. a.: „Dieser Zufall besteht in Unruhe und Murren im Unterleibe, und die Patientin verspürt in demselben eine solche Empfindung, als wenn sich darin eine Kugel herumbewegte und nach dem Magen und Hals heraufstiege und dieselbe ersticken wollte." (93.) Als psychische Symptome werden besonders Veränderlichkeit, Un-

stätigkeit und Überempfindlichkeit hervorgehoben und als Heilmittel wird die Beschäftigung der Kranken gepriesen.

Eine Erweiterung des Gesichtskreises bedeutet G. Schmidts Buch über den Seelenreiz (1803). Schmidt kennt ausser den Leidenschaften, dem „Affektenreiz", zu dem er auch Terrorismus und Seelenfolter rechnet, zwei andre Mittel psychischer Beeinflussung: den Sinnenreiz (Licht, Musik[1]), Hunger, Kälte, Schmerz) und die Gedankenleitung (verständiges Zureden, Täuschung, Lenkung der Phantasie). Den Abschluss der ganzen Problembewegung bilden Reils „Rhapsodien" (1803). Sie handeln von psychischen Kuren bei Geisteskrankheiten, d. h. von dem Versuch, durch eine bestimmte Richtung der Seelenkräfte, der Vorstellungen, Gefühle und Begierden solche Veränderungen in der Organisation hervorzubringen, durch die ihre Krankheiten geheilt werden. Alle Krankheiten, so auch die seelischen, können nach Reil auf doppelte Weise geheilt werden: direkt durch Entfernung des Produkts, indirekt durch Entfernung ihrer Ursachen. Das direkte Verfahren kann bei Geisteskrankheiten[2]) nur psychisch sein und selbst die körperlichen Mittel wie kalte Bäder wirken wohl mehr seelisch; Arzneien beeinflussen das Gehirn im ganzen, jedoch nicht die einzelne, pathologisch veränderte Funktion, die nur dem psychischen Eingriff zugänglich ist.

---

[1]) Vgl. *Reflections on ancient and modern Music, with the application to the cure of diseases.* London, 1749. Eine Ausgabe von Kästner mit Anm. im Hamb. Mag. IX, 87.

[2]) Die Geisteskrankheiten zeigen sich am deutlichsten als solche des Selbstbewusstseins, der Besonnenheit und der Aufmerksamkeit. Aus diesen Begriffen leitet Reil ab 1) ein fehlerhaftes Bewusstsein der Objektivität (Trugwahrnehmung u. dgl.), 2) fehlerhaftes Bewusstsein der Subjektivität (Bewusstlosigkeit, Verlust des Ich, doppelte Persönlichkeit), 3) krankes Bewusstsein der Zeit und des Ortes u. a. m.

2. Beziehungen zur Ethik und Pädagogik.

a) Moralpsychologie.

Die Anschauungen einer Zeit über den Wert menschlicher Handlungen und die Bestimmung des Menschen pflegen sich in einigen grossen sittlichen Gedanken niederzuschlagen. Feinheiten der Analyse nützen hier nichts, und manche stolze Hypothese über Gegenstände der Ethik hat, weil ihr Bewegung und Mächtigkeit fehlten, nicht länger gelebt als ein Schneemann. Kant und die von ihm herkamen beherrschten ihre Zeit mit der gewaltigen Forderung, nur die Achtung vor der Pflicht als rechtmässige Triebfeder unseres Handelns anzuerkennen; der Gedankenkreis des deutschklassischen Humanismus erfüllte viele Köpfe mit einer Vorstellung, die von der Höhe geistiger Arbeit floss, mit der Vorstellung: in der harmonischen Entwickelung des ganzen Menschen die Lebensaufgabe zu sehen. In der vorangehenden Epoche aber fehlte die Vollkraft eines begeisternden sittlichen Grundgedankens. Was die begeisterungslose Mittelmässigkeit immer im Munde führte, war das nüchterne Schlagwort „Nützlichkeit", das ihr eine „Vermenschlichung" der Moral bedeutete; ihr Bestreben ging dahin, eine natürliche und leicht verständliche Sittenlehre in die allgemeine Volksbildung einzuführen.

Zu dieser Sittenlehre gehörte in erster Linie ein optimistischer Eudämonismus. Dass zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ein Zusammenhang besteht, gilt ja seit den Tagen des Altertums als ausgemacht. Nur darüber gingen und gehen die Meinungen auseinander, ob das Gute als solches Lust zur Folge habe oder ob die Lust das Primäre sei, begehrt und für sittlich erachtet werde. Die Psychologen des 18. Jahrhunderts neigen dem zweiten, eudämonistischen Standpunkt zu und leiten das Sittliche aus den bleibenden Willensdispositionen des Glückseligkeitstriebes ab.

Die gesamte Philosophie hat nach des Pädagogen Gesner Ausführungen eine doppelte Aufgabe: zuerst soll sie sich an den Verstand wenden und nachweisen, worin die Glückseligkeit besteht, dann an das Wollen appellieren und zeigen, wie die Glückseligkeit erlangt wird. Eberhard[1]) definiert die praktische Philosophie als Wissenschaft von den Regeln, nach denen die Kunst der Glückseligkeit sich richtet; „unter Glückseligkeit versteht jedermann einen Zustand, worin er wahres Vergnügen ununterbrochen geniesst." (S. 3.) Dazu gehört die Abwechselung und Verbindung von vier Arten des Vergnügens: Sinne, Geschmack, Verstand und Herz sind die vier Lustquellen. Aufs vortrefflichste hat die Natur den Menschen zur Glückseligkeit und zum Guten eingerichtet! Dieser kindliche Optimismus verliert seine Harmlosigkeit, wenn Meiners bekennt: „er würde dem vernünftigen Manne, dem rohesten Wilden, dem schmutzigen Pöbel sein Vergnügen abzustehlen suchen, wenn seine Organe beweglich genug wären, sich von so entgegengesetzten Gegenständen zu verschiedenen Zeiten rühren zu lassen." (Verm. Schr. I, 156.) Ein Anderer erzählt von einer reichen Dame, die bei schlechter Laune sich Elend und Jammer der Armen ansah und dann beruhigt nach Hause ging; er fügt hinzu: „sie hatte recht." (Hannov. Mag. 1767, IV, 1448.)

Solche Nutzanwendungen einer Ethik, die sich auf die seelischen Thatsachen der Lust und des Glückseligkeitstriebes stützt, scheinen uns ebenso unwürdig wie widerwärtig. Allein sie fehlen auch nicht in den ernsthaftesten Erörterungen über den Zusammenhang von Lust und Moral. „Die berühmteste und wichtigste Frage von allen philosophischen Fragen ist die, welche die Mittel glücklich zu werden betrifft." So beginnt eine Abhandlung Sulzers.[2]) Für die Praxis, fährt dann der Autor fort, genügt die Erfahrung, dass man alles nur mögliche Vergnügen zu erreichen und jeden Schmerz zu vermeiden bemüht sein muss. Aber die Theorie erfordere eine vorhergehende psychologische Untersuchung. Man muss notwendig alle Fähigkeiten, die uns zu verschiedenen Arten von Vergnügen und Schmerz geschickt machen, von Grund aus kennen, namentlich Aufmerksamkeit,

---

[1]) J. A. Eberhard, Sittenlehre der Vernunft. Verbesserte Aufl. 1786 S. 1 ff.

[2]) Sulzer, Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. (1751 u. 1752.) Vgl. Kurzer Begriff aller Wissenschaften, 1758, S. 177.

Scharfsinn und Nachdenken; man muss die Verhältnisse kennen, in denen jede dieser Fähigkeiten mit dem Wesen der Seele oder mit unsrer unveränderlichen Natur steht; und endlich die Art, wie vermittelst dieser Fähigkeiten das Vergnügen durch allerlei Gegenstände erregt wird. (S. 3.) Am wichtigsten sind die moralischen Gegenstände und die ihnen entsprechenden Gefühle, weil sie die Tugend hervorbringen und unterhalten. Denn niemand würde tugendhaft sein, wenn in der Tugend nicht Vergnügen läge (77). Der moralische Gegenstand aber muss dahin zielen, die natürliche Thätigkeit der Seele, die die wahre Quelle aller angenehmen Empfindung ist, vollkommener zu machen und zu erleichtern. Nun giebt es zwei Mittel, die natürliche Wirksamkeit der Seele vollkommener zu machen und zu erleichtern; also auch zwei Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit. Das erste ist, der Seele die nötigen Ideen zu verschaffen, an denen sie ihre Wirksamkeit üben könne; das zweite, die Hindernisse wegzuräumen, die ihre Wirkung einschränken und aufhalten. Jeder moralische Gegenstand zielt beständig dahin, auf eine oder die andre Art die natürliche Thätigkeit der Seele zu vervollkommnen. (81.)

Das ethische Lustprinzip hangt aber durch noch zwei Ketten mit der Seelenlehre zusammen. Die Substantialitätstheorie der Seele, verbunden mit Leibnizens Individualismus, führt zu gewissen Konsequenzen innerhalb der Vernunftreligion und ihrer Moral. Wir können sie hier nicht erschöpfend darlegen, wollen sie aber mit einem Satze andeuten, der aus Mendelssohns „Morgenstunden“ entnommen ist. „Kein Individuum, das der Glückseligkeit fähig ist, ist zur Verdammnis, kein Bürger in dem Staate Gottes zum ewigen Elende ausersehen. Jedes wandelt seinen Weg, jedes durchläuft seine Reihe von Bestimmungen und gelangt von Stufe zu Stufe zu dem Grade von Glückseligkeit, der ihm angemessen ist.“ (S. W. II, 432.) — Die andre Verbindung führt vom ethischen Individualismus zum Sozialismus. Wenn die Behauptung sozialistisch ist, dass nur in der Gemeinschaft das höchste Gut erreichbar sei, sei es in der engeren des Staates oder in der weiteren der Menschheit, so ist ganz gewiss die ergänzende Lehre sozialistisch, die das allgemeine Wohl als Endzweck des Sittlichen bezeichnet. Indessen in der deutschen Moralphilosophie gilt das allgemeine Wohl zumeist nur als Summe zahlreicher Einzelwohlfahrten, erscheint nur die Einzelpersönlich-

keit als ein wirkliches, mit realen Zwecken ausgestattetes Wesen, der Staat dagegen als ein „künstlicher Körper". So schätzt beispielsweise Wolff den Wert von Staat und Kultur sehr hoch und betont, dass Selbstvervollkommnung nur in der Gemeinschaft möglich werde; aber auch für ihn ist wie für Hobbes das Wohl der Gesamtheit eine natürliche Folge individueller Bemühungen. Die Glückseligkeit des Einzelnen wurzelt in der Vollkommenheit. Gut ist — nach der Gesetzmässigkeit dieser Welt — was unsre Vollkommenheit erhöht; die Vorstellung des Guten bewirkt — nach der Gesetzmässigkeit unsrer Seele — Lust und dadurch das Wollen des Guten. Gottes Weisheit zeigt sich darin, dass wir durch die Einrichtung der Natur und der Seele zum Guten hingetrieben werden. Doch bleibt Wolff nicht immer bei der Vollkommenheit als blosser Glückseligkeit stehen. Abgesehen von dem *complementum perfectionis,* das wir ebensowenig wie Wolffs *complementum possibilitatis* erörtern können, erhält die Vollkommenheit als letzter Zweck und höchstes Gut noch einen andern, nicht eudämonistischen und nicht subjektiven Inhalt: *perfectio hominis consistit in aptitudine repraesentandi perfectionem dei summam seu manifestandi gloriam ipsius.*[1])

Dieser metaphysische Anlauf hat zunächst keine Folgen nach sich gezogen. Aber im Zusammenhang mit den vorher besprochenen moralphilosophischen Theorien hat sich eine psychologische Untersuchung der Rechtsprobleme entwickelt. Rüdiger, auf den wir unter den Älteren zurückgreifen wollen, bezeichnet das allgemeine Naturrecht als Lehre von dem Recht auf Zufriedenheit, das jeder Einzelne hat, und von den *officia societatis,* die wir gegen einander haben. *(Phil. pragm.* 1723, II u. III.) Das Prinzip des Naturrechts ist *socialitas,* Wohlwollen, oder am besten gesagt: Freundschaft. Aus ihm fliessen die vielen Pflichten, die Rüdiger ausführlich darstellt. Von den Jüngeren sei Feder genannt (s. S. 254). Feder, durch die Engländer stark beeinflusst, leitet das Rechtsverhalten aus der Freude am eigenen Vorteil und an der Wohlfahrt Anderer ab (Wille III, 146). Es sei kaum glaublich, dass Manche in den bestehenden Gesetzen den Grund und Mittelpunkt des Rechtes

[1]) Vgl. *Phil. prima,* 1730, § 503—530; *Phil. pract. univ.,* 1738, I, § 374, II, § 28—31. Auch Rüdiger, der Gegner Wolffs, bekennt sich lebhaft zu der Auffassung, dass wir das allgemeine Wohl im Auge behalten und die Tugend um Gottes willen üben sollen; der Gedanke an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele soll uns zur Sittlichkeit anhalten.

erblickten. Man müsse doch die Notwendigkeit empfinden, Handlungen zu billigen oder zu missbilligen, unabhängig von Willen und Urteil der Oberen; Recht könne nichts anderes sein als was mit den unabänderlichen Eigenschaften der Natur übereinstimmt. (III, 152.) Im Zusammenhang mit den Untersuchungen über den moralischen Sinn ergiebt sich noch eine zweite Definition: Recht ist, „was nach allen seinen erkennbaren Folgen und Beziehungen, sowohl auf den Handelnden als aufs Ganze, das Beste, das Nützlichste ist." (III, 189.) Hieraus lassen sich jedoch nicht alle Regeln des Rechtsverhaltens ableiten, ebenso wenig wie aus dem Satz des Widerspruches die gesamten Wissenschaften. Dass der Begriff „Recht" ein absoluter Grundbegriff unseres Verstandes sei, darf nicht behauptet werden; trotzdem giebt es ein natürliches, allen Menschen gemeinsames Recht. Ausser den natürlichen Gesetzen hat die Menschheit positive, göttliche und menschliche Gesetze, „die zwar einen Grund der Verbindlichkeit in den natürlichen Folgen und Verhältnissen haben, aber erst durch . . . einen bekannt gemachten Willen . . . mehrere Wirksamkeit erlangen" (III, 241), und drittens willkürliche Gesetze, die nur durch fehlerhafte Vorstellungen und Neigungen erzeugt werden. Bei der ähnlich gestalteten Einteilung der Rechte und Pflichten operiert Feder mit evidenten Schattengrössen; einmal bemerkt er recht gutherzig: „so bösartig, so feindselig gegen einander gesinnt und zu Beleidigungen aufgelegt sind bei weitem die meisten Menschen nicht als Hobbes sie annimmt."

Obwohl im 18. Jahrhundert von einer Kriminalpsychologie kaum etwas zu verspüren ist, führen doch einzelne Fäden von dem herrschenden psychologischen System zum Strafrecht hinüber. Wolff, dessen strafrechtliche Theorien von Regnerus Engelhard[1]) ausgeführt worden sind, erklärt die Strafe unter Vorwegnahme Feuerbachscher Gedanken aus der mit ihr verbundenen Abschreckung. „Die Vorstellung eines Übels, das aus einer Handlung erfolgen würde oder mit derselben verknüpft ist, giebt einen Beweggrund ab, dieselbe nicht zu begehen." (Metaph. § 496.) An eine moralische Besserung des Verbrechers denkt er nicht, höchstens an dessen Ausrottung. Das Verbrechen definiert Engelhard als eine That oder Handlung, die einer vollkommenen (d. i. erzwingbaren) Pflicht zuwider ist, aus Vorsatz oder Schuld begangen wird und als freie Handlung dem Delinquenten zugerechnet werden kann. — Tiefer liegt die psychologische Begründung für die Sätze der naturrechtlichen Schule des Thomasius und des preussischen Landrechtes. Denn der allgemeinste Gedanke, der die Verfasser des Landrechtes leitete: dass der Einzelne zur Aussenwelt in einer doppelten

---

[1]) Engelhard, Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes aus den Grundsätzen der Weltweisheit, 1756.

und demnach zwiefach rechtsbestimmbaren Beziehung stehe, als Individuum und als Glied einer Gruppe, ist auch dem modernen Psychologen noch vollkommen geläufig. Der gleiche Grundsatz hat nach anderer Richtung hin damals in philosophischen Schriften sich bemerkbar gemacht. Als man bei uns über den *Essay on Crimes* von Dawes (1782) debattierte, beachtete man weniger des Engländers Unterscheidung zwischen der hypothetischen Notwendigkeit und hypothetischen Rechtmässigkeit der Handlungen als vielmehr seine praktischen Vorschläge. Dawes meinte, dass man, anstatt Strafgesetze zu häufen, die Menschen durch Belehrung und Verbesserung ihrer Verhältnisse veranlassen müsse, das, was der Gesellschaft nachteilig ist, auch als ihnen persönlich nachteilig zu betrachten; er wollte sie sogar in ihrer Freiheit erheblich eingeschränkt wissen, um die Verbrechen zu vermeiden. Er sah also bereits von Vergeltung, Ausgleichung, Wiederherstellung der Rechtsordnung u. dgl. ab und ahnte die soziologischen Gesichtspunkte, die bei den Kriminalisten des zwanzigsten Jahrhunderts den Sieg davontragen werden.

Um den übrigen Beziehungen zwischen Psychologie und Ethik gerecht zu werden, erinnern wir uns daran, dass die herrschende Richtung in dem Vorstellungsvermögen diejenige Thätigkeit gefunden zu haben glaubte, aus welcher der ganze Reichtum des seelischen Lebens sich ableiten lasse. Daher empfing sie freudig die aus England kommende Anregung, das Ethische im logischen Nachdenken über Nutzen und Schaden zu erblicken. Man bemühte sich, ganz nach dem Vorbild des Auslandes, sittliche Dispositionen auf eine klug berechnende Überlegung zurückzuführen oder sie als eine zu egoistischen Zwecken wirkende Einrichtung nachzuweisen. Hinzu trat aber der Gesichtspunkt der deutschen Vermögenpsychologie. Tugend erschien als Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft, als Aufklärung der dunklen Vorstellungen zu klaren. Indem man solche Begriffsbestimmungen gab, entfernte man sich unvermerkt von der kirchlichen Glaubenslehre und begab sich auf den Boden der Psychologie oder gar Physiologie. Selbst Gottfried Less[1]) gestand: „Auch bei den besten Christen, so wie sie in diesem Lande der Unvollkommenheit sind, können sich dennoch solche wilden Triebe

[1]) Less, Vom Selbstmorde, 1776, S. 49. — Gottfried Less, 1736—1797, war Hannöverscher Konsistorialrat und Generalsuperintendent.

regen. Alsdann untersuche man vor allen Dingen, ob nicht eine Unordnung im Körper die Ursache davon sei.“ Adam Bernds Autobiographie ist von dem Gedanken völlig durchzogen, dass viele der sog. Laster die übliche moralische Verurteilung nicht verdienen, sondern nur psychologisch und physiologisch erklärt werden sollten. Aber er scheut davor zurück, den Einfluss der körperlichen und geistigen Anlagen für den allein massgebenden zu erklären: denn „so wäre alles notwendig, so würden die Namen der Laster und Tugenden blosse Namen, und unter denselben kein Unterschied sein.“ (Abh. von Gott 1742 S. 183.) Dass und wie der Leib mehr zur Sünde als zur Tugend verführt, zeigt Bernd mit folgendem Gedankengang. Durch Sinneswahrnehmungen oder andre seelische Vorgänge entstehen „im Leib und im Geblüte“ Bewegungen, die Lust oder Unlust zur Folge haben und dadurch zu mancherlei Handlungen verleiten, vor denen der freie Geist sich hüten sollte. (ebenda S. 188 ff.) Und hüten kann, da die Verbindung mit dem Körper doch nur eine Gelegenheit, eine starke Veranlassung ist, die (seit dem Sündenfall) meist zum Bösen drängt (S. 404).

Bernd lehrt ferner (S. 215) einen psychologischen Relativismus — die Einzelnen werden wegen der Verschiedenheit ihrer Sinnes- und Seelenorgane bei gleichen Reizen verschiedene Vorstellungen haben — und legt den entsprechenden ethischen Relativismus wenigstens nahe. So sagt er bei Gelegenheit des Geschlechtstriebes, den er vorurteilsfrei bespricht und mit Hunger und Durst vergleicht: „die Auferziehung der Menschen, der Umgang, das Land, wo die Menschen wohnen, die Luft, die sie geniessen und die unterschiedene Beschaffenheit des Geblütes machen auch hier, dass immer ein Mensch mehr Neigung zu dem andern Geschlecht hat als ein anderer.“ (S. 229.) An diesem Beispiele wird dann auch klar, wie bestimmte Vorstellungen auf die Geschlechtsorgane und deren Thätigkeit wieder auf die Willensrichtung einwirken. „Ich bedaure“, schliesst Bernd (S. 268/9), „dass man von dergleichen Dingen so dunkel und fürsichtig reden muss, womit man doch, wenn man freier reden dürfte, viel wichtige Dinge in der *Pneumatica* und *Morale* und in Sachen, so die *Connexion* zwischen Seele und Leibe angehen, illustrieren und klar machen könnte. In Kompagnien können die Weltkinder die ärgsten Sauzoten vertragen, aber wo sie in ernsten Schriften nur das geringste von dergleichen Sachen lesen, da wollen sie

es schon dem *Autori* vor übel halten, gleich als ob dadurch keusche Gemüter und Ohren geärgert würden.“ [1])

Im Zusammenhang mit solchen Erwägungen behandelt Bernd noch die von Thomasius bejahte Frage, ob nicht Temperament und Anlage in sittlichen Dingen den Ausschlag gäben. „Der Herr Thomasius dürfte bald mit dieser Meinung den Pharisäern nahe kommen, die vor Zeiten auch die gute Disposition des Leibes eines Menschen für die einzige Beihilfe Gottes hielten, vermöge deren die Ausübung der Tugend uns könnte leichter gemacht werden“ (404). Diese etwas plumpe Verbindung von Temperamentenlehre und Ethik hat allmählich einer feineren Verbindung weichen müssen, die Bernd nicht mehr erlebte. Durch Vertiefung in die Motive und seelisch-körperliche Begründung eines Handelns ist gegen Ende des Jahrhunderts eine wirkliche Moralpsychologie zu Stande gekommen. Ihren (geschichtlich) reinsten Ausdruck finde ich in Maucharts Phänomenen der menschlichen Seele (1789): „Studium der Seelenlehre und praktische Menschenkenntnis . . . lehrt einsehen, dass eine und ebendieselbe Handlung von verschiedenen Subjekten bei dem einen mehr Tugend oder mehr Laster sein kann als bei dem andern, weil sie bei jenem um seines Temperaments willen mehr Anstrengung und Verleugnung kostete oder, wenn sie böse ist, mehrere überlegte Schritte, mehrere Verhärtung im Laster erforderte als bei diesem. So wird, um nur ein Beispiel anzuführen, die Mässigung des Geschlechtstriebes dem Melancholisch-Cholerischen leichter als dem Sanguinisch-Phlegmatischen.“ (S. 31/2.) Der Menschenkenner erwartet von jedem Menschen nur nach seiner individuellen Temperaments-Anlage Vollkommenheit (S. 36) und verwirft das falsche Ideal einer gleichmässigen Tugend.

Hiermit ist bereits auf eine weitere Beziehung zwischen Seelenverständnis und Moralismus hingedeutet. Sie liegt dort, wo beide ins Praktische gehen: die Klugheits- und Anstandslehren der Moralbüchlein treffen sich mit den Vorschriften der Hofphilosophie und jenes Teils der Seelenkunde, den wir Psychognosis nannten. Thomasius wie Rüdiger haben im Anschluss an Gracian vom *decorum,* von der Zufriedenheit im sozialen Dasein und von

---

[1]) Ähnliche verständige Betrachtungen über weibliche Keuschheit und weibliche Tugend von einem ungenannten Verfasser in C. A. Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt 1785 I, 318 ff.

der „Klugheit zu leben und zu herrschen“ gehandelt; die Grundlage dieser Klugheit ist *sua aliorumve decernenda indoles* (Rüdiger, *Phil. pragm.* III, 142). In einer viel höheren Sphäre liegt der durch das Problem der Willensfreiheit bezeichnete, uns schon bekannte Schnittpunkt der Seelentheologie und der Moralmetaphysik. Etwa in der Mitte zwischen diesen Lagen bewegen sich die Erörterungen über sittliche Gefühle und moralischen Sinn. Da sie durchaus an englische Vorbilder sich anschliessen, so brauchen wir nicht näher auf sie einzugehen. Es findet sich die Zurückführung auf die Selbstliebe und auch Hartleys abgeschwächter Egoismus: die Selbstliebe macht uns gewisse Gegenstände erstrebenswert; diese Gegenstände und die ihnen verbundenen Lustgefühle werden allmählich immer fester mit einander assoziiert, so dass schliesslich das egoistische Mittelglied ganz ausfallen kann. Wir bemerken ferner die von Shaftesbury und Hutcheson übernommene psychogenetische Lehre, dass dem Menschen auch altruistisch-soziale Neigungen angeboren und der Befriedigung bedürftig sein sollen; wir stossen auf Hutchesons „Instinkt der Billigung“, der jedoch in der deutschen Nachbildung den Charakter des Affektes verlor. Auch über die Sympathie, aus der Hume die sozialen Neigungen und das Gewissen ableitet, tauchen Untersuchungen auf. Endlich fehlt in Deutschland auch nicht der Begriff des moralischen Sinnes als eines Vermögens zu undeutlichen, aber lebhaften Vorstellungen über Sittlichkeit (s. S. 250); von dem Empiristen Rüdiger wird der Begriff verworfen, von einigen späteren Ethikern eingeschränkt auf altruistische Handlungen, „wobei die Vollkommenheit Andrer der Zweck ist“, oder auf das Vermögen, die Sittlichkeit in den Handlungen andrer zu empfinden.

Selbst abgesehen von den Beziehungen zur Psychologie macht die deutsche Moralphilosophie vor Kant einen dürftigen Eindruck. Mit der Entwickelung in England, die in grossen Antithesen fortschritt und die Standpunkte mit lehrreicher Schärfe gegen einander hielt, kann sie gewiss nicht verglichen werden. Hingegen ist die Ausbildung der Pädagogik im Deutschland des 18. Jahrhunderts sowohl an sich als auch im Hinblick auf die Psychologie grösster Achtung und Beachtung würdig.

b) Praxis und Theorie in der Pädagogik.

„Die Weisheit etlicher alten Weiber quält uns einige Wochen lang nach der Mode des Landes. Denn sie finden kraft ihrer Philosophie, dass Gott den Körper des Kindes nicht so gebaut habe, dass er ohne ihre Verbesserungen erhalten werden könnte, und um diesen Fehler der Schöpfung gut zu machen, wickeln sie das Kind so fest ein, dass man es für ein Scheit Holz ansehen sollte, und das arme Marterholz muss sich dieses alles gefallen lassen. Ein unvergleichlicher Vorschmack, den es von der Welt bekommt. Indessen wird ihm dabei so viel vorgesungen und der Kopf durch das Wiegen so hin und her geschüttelt, dass seine Begriffe notwendig in eine grosse Verwirrung geraten müssen. Denn die Wahrheit zu gestehen, so kann dem Kinde nicht besser dabei zu Mut sein als einem erwachsenen Menschen, den man krumm schliessen lässt, beständig im Kreise herum dreht und dabei singt: schlaf Kindchen schlaf.“ (Krüger, Vers. einer Exp. Seelenl. S. 52.)

Diese köstliche Schilderung aus dem Jahre 1756 darf hier wiedergegeben werden, obgleich es nicht in unserer Absicht liegt, ein Bild von den Erziehungsmassnahmen des 18. Jahrhunderts zu entwerfen. Was jener humorvollen Darstellung für unsre Zwecke Wert verleiht, ist der darin offenkundige Zwiespalt zwischen der reifen Erkenntnis des Psychologen und der zurückgebliebenen Übung. Dieser Gegensatz wiederholt sich aller Orten. Die Theorie lehrte, die kindlichen Seelen zur Vernunft und Selbständigkeit zu entwickeln; die Praxis der häuslichen Erziehung ging darauf aus, die Kinder an unbedingten Gehorsam zu gewöhnen. Um den Eigenwillen zu brechen, appellierten Eltern und Lehrer mit Vorliebe an den unschuldigsten Teil des Köpers; es entspann sich eine „psychologisch“ benannte Kontroverse darüber, ob Kinder „nur durch Vorstellungen oder besser durch Schläge“ erzogen werden sollen.[1]) Da der Unterricht für den Nachwuchs des Adels ganz privat und für die Mittelklassen wenigstens teilweise im Elternhaus lokalisiert war, so entstand das Hauslehrer- und Hofmeisterwesen mit allen seinen Nachteilen. Wie die Psychologen darüber dachten, sei an einem einzigen Beispiel gezeigt. Zu den Preisschriften über die Neigungen (s.

[1]) In Kosmanns Allg. Magazin 1791 I, 1 S. 126 u. I, 2 S. 142.

S. 443) gehört die Abhandlung eines deutsch schreibenden Anonymus. Sie giebt einen erstaunlichen Reichtum feinsinniger Aphorismen über Pädagogik und Didaktik, die uns belehren, dass auch in der Blütezeit der heute so stark angefeindeten humanistischen Gymnasien es nicht an Männern fehlte, die Kopf und Herz an der rechten Stelle hatten. Der unbekannte Verfasser schliesst mit den Worten: „Bei den vielen Schriften unseres Jahrhunderts über die Erziehung bleibt uns der einzige Wunsch übrig, dass es mehr Menschen geben möchte, die diese Schriften gehörig nützten. So lange die Erziehung von Eltern als eine Kleinigkeit, die sich durch Geld erkaufen lässt, angesehen, von niederträchtigen Mietlingen als eine Zuflucht wider den Hunger betrachtet und auf eine trockene Beschäftigung des Gedächtnisses oder auf eine abgezirkelte Wortgelehrsamkeit abstrakter Begriffe eingeschränkt wird, lässt sich wenig von ihr erwarten. So lange sie mehr Unterricht als Übung ist, kann sie höchstens Gelehrte, aber nicht Menschen hervorbringen —“ (S. 328).

Nicht besser stand es mit den öffentlichen Unterrichtsanstalten, soweit wir nach den Ausführungen urteilen dürfen, die von Psychologen gemacht wurden. Hissmann klagt (Anl. zur Litt. 1778 S. 421): „Am gewöhnlichsten wurden — und leider geschieht es auch noch häufig! — solche Personen zur Erteilung des öffentlichen und des privaten Jugendunterrichts bestellt, die sich zu Lehrern der Kirche gebildet hatten; als wenn der Religionsunterricht Alles wäre, was ein guter Bürger, was ein werdender Gelehrter bedarf; als wenn er nicht viele pädagogische Vorbereitungen brauchte, die sich nur aus der Kenntnis des Ganges der sich entwickelnden menschlichen Seele abziehen lassen, ehe das Kind des Religionsunterrichtes fähig ist, ehe es ihn aufnimmt und wirken lässt, wie er aufgenommen werden und wirken muss. Am wenigsten dürfte die Oberinspektion über wichtige Lehranstalten Superintendenten und Pfarrern überlassen werden. . . . . Hier liegt der Grund, warum es fast keine Originale an Kopf und Herz giebt, warum fast alle Menschen mühselige Kopieen der Schwachheit sind.“ Ähnliche Verhältnisse und ähnliche Klagen wie in der unmittelbaren Gegenwart sprechen hier zu uns. Doch mischen sich auch fremde Töne ein. Der Gegensatz zwischen religiöser und weltlicher Erziehung, zwischen Pietismus und Hofphilosophie hat heute andre Formen angenommen; verschwunden ist er freilich nicht und wird schwerlich je verschwinden.

Zur Klarlegung muss zunächst an Bekanntes erinnert werden. Aug. Herm. Francke (1663—1727) als Vertreter der pietistischen Richtung wollte zur christlichen Bildung erziehen, sowohl in den lateinischen Gelehrtenschulen als auch in den deutschen Volksschulen; gegen alle Standes- und Unterrichtsunterschiede, die er voll anerkannte[1]), machte er als einheitliches Ziel geltend die „Erbauung des Reiches Gottes in den Herzen der Kinder". Von den zwei Seelenkräften Wille und Verstand — Wahrnehmung, Gefühl und Phantasie treten zurück — war der Wille ihm die wesentliche Eigenschaft, auf deren Erziehung es ankomme. Gegen diese Richtung erhob sich das Ideal einer Bildung für die Welt, das gegen Ende des Jahrhunderts in Niemeyer seinen glänzendsten Vertreter fand. Wie schon Thomasius die Philosophie in engere Beziehung zum wirklichen Leben setzen wollte, so auch der von ihm beeinflusste Neuhumanist Joh. Matth. Gesner und zwei Jahrzehnte später Basedow. Doch liegt die Hauptleistung des Philanthropinismus nicht auf einem Nebengebiet der Psychologie, selbst nicht auf dem Gebiet der Erziehung, sondern auf dem des Unterrichtes; das Streben nach brauchbaren Kenntnissen (Realien), die Vorliebe für das allgemein Menschliche und die abstrakt gefasste Naturgemässheit sind die uns interessierenden kennzeichnenden Merkmale. Am wichtigsten ist für unsre Betrachtung der erste Punkt, denn an ihm haftet die Einführung des Anschauungsunterrichtes, die im engsten Zusammenhang mit der Bewegung in der Psychologie steht.

Der Philanthropinismus der Aufklärung eiferte gegen Stubenhockerei und pflegte die Anschauung (des Gegenstandes oder wenigstens seines Bildes). Wie die Strenge der Unterweisung durch den psychologisch beachtenswerten Versuch gemildert wurde, Spiel und Zwiegespräch zu Unterrichtszwecken zu verwenden[2]), so auch durch die Pflege der Wahrnehmung und der konkreten

---

[1]) Auch Basedow hielt an den Standesunterschieden fest und hatte daher, was Iselin mit Recht tadelte, in seinem Philanthropin neben den „Meritentagen", an denen es nur auf die Leistung der Schüler ankam, auch „Standes- und Reichtumstage". J. F. Scholz sagt in der Schrift über die natürlichen Triebe: „Die Erziehung muss sich nach dem Stande, der Geburt und der abgezielten Lebensart des Kindes, welche die Art der Arbeiten und Geschäfte ausmachen, wodurch es dereinst seinen Unterhalt erwerben und ein nützliches Glied der Bürgerschaft werden kann, richten." (S. 66.)

[2]) s. S. 293. Auch Friedrich der Grosse und sein Unterrichtsminister hatten Bedenken dagegen, dass die Arbeit zum Spiel verflacht werde.

Vorgänge. Als Hauptmittel bei diesem Unternehmen wurden die „Zeichen“ angesehen, denen wir bereits bei Erörterung der Sprachpsychologie begegnet sind und innerhalb der Ästhetik wieder begegnen werden. Rousseau erinnerte an die feierlichen, zum Gefühl sprechenden Zeichen, mit denen die Alten ihre Abmachungen begleiteten. Er vermutete, dass ihre glänzendste Beredsamkeit nicht in Worten bestand: „was man am lebhaftesten äusserte, drückte man nicht durch Worte, sondern durch Zeichen aus; man sagte es nicht, man zeigte es. Der Gegenstand, den man vor Augen stellt, setzt die Einbildungskraft in Bewegung, erregt die Neugierde und erhält den Geist in der Erwartung dessen, was man sagen will, und oft hat dieser Gegenstand alles gesagt.“ (*Emile* § 386.) Rousseau soll mit dieser Auffassung auf Basedow gewirkt haben. Indessen ist Basedows Abhängigkeit von Comenius und namentlich von Locke grösser als seine Anlehnung an Rousseau. Schon zehn Jahre vor dem Erscheinen des *Emile* (also 1752) hat er in der Dissertation: *Inusitata et optima honestioris inventutis erudiendae methodus* verlangt, dass der Unterricht anschaulich gestaltet werde und sich dem Gesichtskreis des Kindes anpasse; dass an die Stelle der Wortkrämerei Sacherkenntnis trete. Ein ausgeführter Versuch, dem Kinde alle unterscheidbaren seelischen Thätigkeiten anschaulich zu machen, findet sich in Basedows Elementarwerk. Ich hebe nur ein Beispiel heraus. Der Begriff des Gedächtnisses soll verdeutlicht werden. Das geschieht durch die Abbildung eines Greises, der sein eigenes Bild aus Kinder-, Jünglings- und Mannes-Zeit beschaut. Man zeigt dem Zögling dieses Bild in der zweiten Potenz und macht ihm klar, dass der Greis beim Betrachten seiner ehemaligen Portraits sich seiner Lebensschicksale auf den früheren Altersstufen erinnere. — Nach Pestalozzi ist die Anschauung die unbedingte Grundlage aller Erkenntnis: jedes Verstehen ruht letztlich auf ihr. Und zwar bedeutet Anschauung „das blosse vor den Sinnen Stehen der äusseren Gegenstände und die blosse Regemachung des Bewusstseins ihres Eindrucks.“ Dieser unmittelbare Verkehr mit den Dingen sei leider durch ein gelehrtes Wortwissen verdrängt worden. An Stelle einer natürlichen Entfaltung unsrer Kräfte, der Entwickelung des Glaubens durch den Glauben, der Liebe durch die Liebe, des Denkens durch das Denken sei getreten die Ausbildung des Glaubens und der Liebe durch das Wissen und Verstehen des

Glaubens- und Liebenswerten, des Denkens durch ein Kennen der Denkgesetze.

Die Hauptfrage jedoch bleibt für Pestalozzi (Ausg. von Mann 1893 III[4] 184) wie für alle seine Vorgänger, auf welche Weise der Mensch von der Anschauung der veränderlichen Einzelobjekte zum Begriff ihres unveränderlichen Wesens gelangen kann. Zur Grundlage dient eben Lockes Satz, dass alles Erkennen mit den Sinnen anfange, und die dogmatische Annahme, dass ein stätiger Übergang von den Empfindungen zu den Begriffen führe. Auch Gesner und Basedow wollten das Wissen vermehren und die Denkkraft schärfen, nur glaubten sie dies Ziel ohne Logik und andre künstliche Methoden erreichen zu können. Ebenso also war für Pestalozzi die begriffliche Definition der Endpunkt. „Definieren heisst das Wesen eines Gegenstandes in seinem ganzen Umfang mit der höchsten Bestimmtheit und Kürze darlegen." „Alle Definitionen enthalten indessen für das Kind nur insofern wesentliche Wahrheiten als sich dasselbe des sinnlichen Hintergrundes des Wesens dieser Gegenstände mit grosser lebendiger Klarheit bewusst ist." (ebenda S. 254.) Übrigens erkennt Pestalozzi, dass in dem Fortgehen über die Anschauung hinaus eine schöpferische Thätigkeit der Seele zum Ausdruck gelangt, die er das Abstraktionsvermögen nennt. (IV, 232, 245.)

Schon Franckes Theorien zeigen die Absicht, dem Schüler alles möglichst fasslich, sinnlich wahrnehmbar darzustellen: so will er die Grundbegriffe der Astronomie erst am Globus und dann durch die Betrachtung der Sternbilder am Abendhimmel lehren. Er begründet den Vorschlag damit, dass derart die Aufmerksamkeit rege gehalten werde; dem gleichen Zweck dient sein Rat, mit der Menge des Stoffes sparsam zu sein und ihn in seiner Beschaffenheit vielfach zu wechseln, damit das Interesse nicht erlahme. Die zu Grunde liegende Philosophie Lockes findet sich ferner bei Abbt, der beweisen will, wie Begriffe „durch Phänomene erregt werden" (IV, 71) und bei Matthias Gesner (kl. deutsche Schr., 1756, S. 305), der da lehrt, dass „unsere Erkenntnis nicht von allgemeinen, abgezogenen Sätzen, sondern von einzelnen und die Sinne unmittelbar rührenden Dingen anfängt und entsteht". Auch Garve (Abh. I, 1 ff.) geht von der Fähigkeit zu empfinden aus, nachdem er sich selber die Aufgabe gestellt hat, für jede Fähigkeit die Art von Geschäften zu bestimmen, die sie am besten auszuführen vermag;

„sind die Eindrücke, welche die Seele des Kindes von sich selbst und von den Sachen ausser sich empfängt, richtig, mit den Gegenständen übereinstimmend, tief und dauerhaft, sind ihre Empfindungen wahr und stark?“ (S. 6.) Wenn nun dergestalt mit dem Empfinden begonnen wird, so vermeidet man wenigstens den damals schon erkannten und gerügten Fehler, die Kinder wie mündige Menschen zu behandeln, anstatt sich zu ihnen herabzumindern und ihren Gaben und Eigentümlichkeiten sich anzuschmiegen. In der Hauptsache aber kommt es nun darauf an, den Weg von der Sinneswelt zur Begriffswelt zu finden, dem Aufwachsenden Hülfen für sein Fortschreiten zu gewähren. Pestalozzi nennt diese Hülfen im Stil der dogmatischen Erkenntnistheorie und Psychologie „Verdeutlichungsmittel aller unsrer Anschauungserkenntnisse“. Die wichtigsten sind Zahl, Form und Wort. Die Zahl behandelt Pestalozzi mit geringer Klarheit, auch von der Form weiss er nicht annähernd so viel zu sagen wie die heutigen Psychologen in ihrer Lehre von den Gestaltqualitäten oder fundierten Inhalten; dagegen äussert er sich ausführlich über die Sprachfähigkeit als über „die Mittelstufe zwischen Anschauungs- und Denkkraft“. (Mann III [4], 190; IV, 218.)

Da auch für die Apostel der Anschauung das Ziel im Denken liegt, so wird es nicht Wunder nehmen, wenn wir bei ihnen rationalistische Sätze in Massen finden. Eine weit zurückreichende, aber kulturgeschichtlich (s. S. 141) und sachlich bedeutsame Darstellung steht in Thomasens Versuch vom Wesen des Geistes (1699 S. 10). Thomasius behauptet dort, es sei unmöglich, die Ursachen der Naturvorgänge zu demonstrieren, daher könnten durch Versuche an einzelnen Dingen niemals Lehrsätze wirklich bewiesen werden. Versuche erläutern nur, was durch „tüchtige Vernunftschlüsse“ bewiesen werden muss.[1]) Ferner ist Formey[2]) zu erwähnen, der möglichst frühzeitig die Urteilskraft zu bilden und die allzu starken Eindrücke der sinnlichen Gegenstände zu hemmen wünscht; endlich auch Beausobre[3]), dem zufolge sich der Unterricht an klare Ideen „anhäkeln“ soll. Übrigens brauchen wir nicht alles, was rationalistisch klingt, im Sinne strenger Abstraktion und logischer Einseitigkeit zu verstehen. Wenn man in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts den hergebrachten Ausdruck „Verstand“ gebraucht, so meint man damit „nichts anderes als eine für jeden Begriff von Kenntnissen schicklich abgemessene Zusammenstimmung der mancherlei Seelenkräfte.“[4]) Kurzum, man erklärt bereits damals, die Definitionen

---

[1]) Dazu dann Gabriel Wagner *(Realis de Vienna*, Prüfung des Versuchs . . . 1707 S. 107): „Hier will er die versuchende Weltweisheit der Vernunft-Pfuscherei und eitlen Grillen unterwerfen, die Studenten von Versuchen abziehen . . .“

[2]) Formey im Neuen Hamb. Mag., 1775, S. 420 ff. Vgl. ebenda S. 343 ff.

[3]) Beausobre, *Mém. de l'Acad.* Berlin, XXIV, 411—418.

[4]) Allg. teutsche Bibl., 1764, II, 7.

von Spencer und Ziller antizipierend, Bildung mit einem psychologisch entstandenen Hülfsmittel aus der Ästhetik, nämlich mit der Schätzung des Einzelnen nach seiner rechten Stellung zum Ganzen. Mit dieser Formel glaubt man den Schlüssel in Händen zu haben, der den Heiligenschrein öffnet, darin, wenn auch bestaubt und spinnbewebt, das Bild der Humanität verborgen liegt. Dass man der Formel gern eine rationalistische Prägung leiht, spricht sich nicht nur in dem Titel aus „Gedanken von . . .“, der als Aushängeschild vor Lockeschen, Wolffischen und Abbtischen Schriften prangt, sondern auch in der Einteilung des Unterrichtsstoffes. Der junge Mensch soll „denken und reden“ lernen.[1]) Horaz und Erasmus hatten das Gleiche gefordert, Herbart zählte später „Sachen, Formen und Zeichen“ als Erkenntnisobjekte auf. Die Zusammenstellung ist also damals weder neu noch für uns Rückschauende ungewöhnlich, aber sie zeigt, wie selbst zur Zeit des Sentimentalismus das *„bien raisonner“* nicht verloren gegangen ist, sondern nur eine Umwandlung ins unmittelbar Menschliche erfahren hat.

Gleichsam eine Zusammenfassung aller bisher namhaft gemachten Gesichtspunkte bietet uns Lieberkühns „Versuch über die anschauende Erkenntnis“.[2]) Lieberkühn bezeichnet selbst seine Schrift als einen „Versuch, einige wichtige Lehren der Psychologie auf die Theorie des Unterrichtes anzuwenden“ (S. III.) und erklärt, die Pädagogik tappe überall im Finstern, wenn das Licht dieser Wissenschaft ihren Weg nicht erhelle. (S. VI.) Sie habe ohnehin das Unglück, dass „Jedermann ihre Geheimnisse leicht zu entdecken und bald auszuüben glaubt, wenn er sich nur einigermassen fühlt.“ (S. X.) Der wahre Erzieher dürfe nicht immer nur nach sich selber urteilen, sondern müsse sein Auge für die Verschiedenheiten der Individualität schärfen, er müsse tief in den oft geheimnisvollen Gang eindringen, den die Seele bei ihren Ideenverbindungen geht. Für die Entwickelung zu Begriffen giebt es freilich nur zwei Wege: entweder unmittelbar durch die Wahrnehmung von Gegenständen selbst oder mittelbar durch die Beobachtung ihrer Zeichen. Jene Erkenntnis — die „anschauende“ im Gegensatz zur „symbolischen“ — führt über mehrere Stufen: „beim Fühlen nimmt die Seele nur das Subjektive wahr, beim Empfinden schon etwas von dem Objektiven; beim Anschauen beschäftigt sie sich zwar nicht ganz mit dem Gegenstande, aber doch überwiegend, beim Denken endlich entwickelt sie bloss das Objektive und verliert das Subjektive ganz aus dem Gesicht.“ (S. 22.)

---

[1]) Abbt, V, 48. Vgl. Herder II, 355 und auch schon eine Schulordnung von 1737, bei Vormbaum, Evang. Schulordnung des 18. Jahrh. S. 404.

[2]) Versuch über die anschauende Erkenntnis. Ein Beitrag zur Theorie des Unterrichtes von Philipp Julius Lieberkühn, Lehrer an der Neuruppinischen Schule, 1782.

Das Wesen der anschauenden Erkenntnis besteht darin, dass sie unmittelbar aus der Empfindung der Gegenstände erzeugt wird und den Gebrauch der Zeichen ganz ausschliesst. Sie bietet unserm Geiste individuelle und konkrete, aber undeutliche und den Willen stark erregende Begriffe. „Noch ein bemerkenswerter Unterschied der anschauenden und symbolischen Erkenntnis scheint mir der zu sein, dass man die Vorstellungen, die uns jene gewährt, als ein koexistentes Ganze ansehen kann; diese hingegen sind etwas Successives. Am merklichsten zeigt sich dieser Unterschied bei den klaren Gesichtsideen, von denen wir simultane Vorstellungen haben, so lange wir anschauen; successive und zerteilte hingegen, sobald wir zum symbolischen Erkennen übergehen.“ (37.) Aus dieser Analyse und der starken Gefühlsbetonung der Anschauungen, die zu unserem Glücke sehr viel beiträgt, folgert unser Autor, dass die anschauende Erkenntnis bei der Erziehung die Hauptrolle spielen sollte. Ein Anderes kommt hinzu. „Da der Verstand der Kinder noch nicht genug individuelle Anschauungen eingesammelt hat, durch die ihr allgemeines Denken Realität erhalten könnte, da ferner ihre Denkkraft noch nicht geübt genug ist, sich das Symbolische der Begriffe zu veranschaulichen, so bleibt ihnen fast nur die Vorstellung des Zeichens übrig, das weder eine beträchtliche Quelle des Vergnügens, noch — die wenigen Fälle ausgenommen, in denen die Sprachzeichen unmittelbar die Verhältnisse der Begriffe ausdrücken, — ein Unterpfand der Realität unserer Erkenntnis ist.“ (76.) Schliessen wir hieran gleich ein zweites Zitat, das Lieberkühns Vorstellung von den Grenzen der Erziehung wiedergiebt. „Wenn in einer Seele anschauliche Begriffe von irgend einer ihrer inneren Bestimmungen entstehen sollen, so muss ihre Reflexion darauf vorzugsweise hingerichtet werden und die Spuren derselben zu Begriffen verarbeiten. Dies ist nun ganz eigentlich die Sache des Pädagogen und sein Studium. Er kann seinem Zögling keine höhere Kraft einpflanzen als ihm die Natur verliehen hat. Aber hinlenken kann er seine Reflexion auf das, was schon in ihm ist, und auch dies schon ist ein ausnehmender Gewinn.“ (109.)

Im Allgemeinen gilt es für das 18. Jahrhundert als erwiesen, dass Theorie und Praxis der Erziehung von den Ergebnissen psychologischer Forschung abhangen. Freilich ist die echte Menschenbildung eine hohe, erhabene Kunst, aber sie wurzelt in dem Wissen von der Seele. Die Summe der Mittel, über die die Erziehung verfügt, kann nur von der Psychologie bestimmt werden; von ihr erfahren wir, wie die Vermögen des Seelenlebens sich bedingen und wo demnach die Massregeln des

Erziehers einzugreifen haben. Die rationale Psychologie wirkt nur insoweit ein, als sie den Zusammenhang zwischen Leib und Seele feststellt und die Unsterblichkeit der Seele verbürgt. Aber aus der Erfahrungsseelenlehre und der Psychognose ergiebt sich alles, was zum Erziehungswerk nötig ist. Sulzers „Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder“ (1745) ist wohl die früheste Anwendung Wolffischer Psychologie auf Pädagogik; sein Lesebuch „Vorbereitungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens“ ist lange Zeit als eins der brauchbarsten Schulbücher benutzt worden. Geradezu musterhaft hat Joh. Friedr. Flattich (1713—1797) das Wechselverhältnis zwischen Psychologie und Pädagogik in einer Abhandlung erörtert, in der er untersucht, wie die lateinische Sprache auf Grund der Psychologie zu lehren sei. In gleicher Zeit ist das Bedürfnis rege geworden, genauesten Einblick in die Seele des Kindes zu erhalten (s. S. 151); Campe verlangte in seiner „Allgemeinen Revision“, dass die Väter Aufzeichnungen über die leibliche und geistige Entwickelung ihrer Kinder machen sollten. Erfüllt wurde der Wunsch durch Dietrich Tiedemanns „Beobachtungen über die Entwickelung der Seelenfähigkeiten bei Kindern“, die 1787 erschienen. Sie stehen in den „Hessischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit und Kunst“ (Bd. II Stück 2 u. 3 [in der ganzen Reihe Stück 6 u. 7]) und sind neuerdings (1897) durch eine von Chr. Ufer besorgte Neu-Ausgabe allgemein zugänglich geworden. Im 18. Jahrhundert hat ein Arzt namens Posewitz in seinem „Journ. für Mediz., Chir. u. Geburtshülfe“ (1799 Heft 1) an Tiedemanns Aufsatz vortreffliche Bemerkungen angeknüpft; im Jahre 1804 hat der Herausgeber von Tiedemanns „Handbuch der Psychologie“ darauf hingewiesen; und schliesslich hat Fr. H. Chr. Schwarz in seiner „Erziehungslehre“ (2. Aufl. 1829 III, 313 ff.) im Hinblick auf jenes Vorbild die Geschichte eines (seines?) Knaben in seinem ersten Lebensjahr erzählt, wobei ebenso viel physiologische wie psychologische Beobachtungen berichtet werden. Dann sind, soweit ich es verfolgen kann, Tiedemanns Beobachtungen vergessen worden und erst 1863 wieder in der französischen Litteratur aufgetaucht.

Die Entwickelung und Ausbildung der Seelenfähigkeiten, so beginnt Tiedemann, ist trotz ihrer Bedeutung für die Erziehungskunst selten, nie auf Grund genauer Untersuchungen und mit genauen Zeitbestimmungen behandelt worden. Er schildert nun,

was er an einem Knaben während dessen ersten drei Lebensjahren bemerkt hat. Das Kind beachtete helle und bewegte Gegenstände am ehesten, offenbar weil das Licht angenehm und das Veränderliche sinnlich erregend ist. Die Bewegungen waren (mit einer Ausnahme?) unwillkürlich. „Die ersten Körperbewegungen sind bloss mechanisch, aus physischem Reize, dadurch bekommt die Seele hernach Vorstellungen von hervorzubringenden Bewegungen der Glieder; dann kommen Begierden hinzu, welche durch Hilfe der Assoziation absichtliche Bewegungen erzeugen; Erfahrung lehrt die verschiedenen Arten der Bewegungen kennen und die Kraft in die erforderlichen Gliedmassen lenken." Unterscheidungen sinnlicher Qualitäten kamen nicht vor. Erst „dreizehn Tage nach seiner Geburt zeigte der Knabe einige Spuren schon erworbener Vorstellungen in deutlicheren Empfindungen und Gefühlen der Seele". Etwas später entwickelte sich der Nachahmungstrieb und zwar teils aus physiologischen, teils aus psychologischen (genauer: assoziativen) Gründen. In der 6. Woche zeigte sich Unterscheidungsfähigkeit im Gebiete des Geschmacks- und des Tastsinnes; in der 8. Woche entwickelten sich Affekte. Den Zusammenhang bestimmt Tiedemann wie folgt: „Je mehr die einzelnen Sensationen von einander unterschieden werden, desto lebhafter wird jede empfunden, mithin verstärken sich eben dadurch die Grade von Empfindungen, bis sie zuletzt in Gemütsbewegungen übergehen." Die nächsten Beobachtungsergebnisse Tiedemanns beziehen sich hauptsächlich auf Bewegungen. Für den 5. Monat wird angemerkt, „dass der Knabe allemal das Gesicht richtig nach der Gegend wendete, von welcher ein von ihm gehörter Schall herkam"; im 7. Monat fing er an, absichtlich zu artikulieren und Töne nachzusprechen. Acht Monate nach der Geburt beobachtete Tiedemann „sichtbare Zeichen von Zuneigung zu gewissen Personen und deren Auskennung". „Auch sah man nun die schwerste aller Ideenassoziationen, die das Tier nur in wenigen Fällen erreicht, nur nach grosser Mühe und nie aus eigenem Triebe erreicht, die Verknüpfung zwischen Vorstellung und deren Zeichen, dem Worte, zu Stande gebracht."

Ich denke, es genügt, Tiedemann bis hierher zu folgen, da der Charakter seines Unternehmens aus dieser kurzen Übersicht der ersten Hälfte genügend hervortritt.

Was die psychosophischen Fragen nach der Unsterblichkeit und der Verbindung zwischen Leib und Seele betrifft, so braucht für ihre pädagogische Nutzanwendung nur auf Rousseau verwiesen zu werden. Von den beiden Substanzen, die den Menschen ausmachen, ist der Körper ein passives und sterbliches Wesen; mit ihm ist — durch einen Akt der Vergewaltigung — die immaterielle Seele verbunden, deren Unsterblichkeit Rousseau nach einigem Schwanken als „tröstlich und nicht vernunftwidrig“ annimmt. Hört jene Verbindung auf, so treten beide Substanzen in ihren ursprünglichen Zustand zurück und die thätige und lebende Substanz gewinnt alle Kraft wieder, die sie anwandte, um die unthätige und tote Substanz zu bewegen. Aus der Verknüpfung des Geistes mit dem Leibe entspringen die meisten Laster. Aber da die Verknüpfung nun einmal da ist, muss auf das Körperliche überall Rücksicht genommen werden: wir müssen, um denken zu lernen, unsre Glieder, Sinne, Organe üben. So entsteht bei Rousseau die grundsätzliche Forderung, die körperliche Entwickelung zu pflegen und in nächste Beziehung zur geistigen zu setzen. — Für die allgemeine Überzeugung, Pädagogik müsse auf Seelenwissenschaft oder wenigstens Seelenkunst gegründet werden, stelle ich ein paar Belege zusammen. Hissmann (Anl. zur Litt. S. 433) bedauert, dass Eltern und Lehrer so wenig von Psychologie verstünden: „Wer kennt aber auch nur die gemeinsten, unentbehrlichsten Regeln, die mittels einer sorgfältigen Beobachtung der kindlichen Seelen abgezogen werden . . .?“ Pestalozzi drückt sich dahin aus: „die Erziehungskunst müsse wesentlich und in allen ihren Teilen zu einer Wissenschaft erhoben werden, die aus der tiefsten Kenntnis der Menschennatur hervorgehen und auf sie gebaut werden muss.“ (Mann IV 4, 97.) Auch Ernst Christian Trapp geht in seinem „Versuch einer Pädagogik“ (1780) von der Seelenkenntnis aus, die „aus Mangel einer Experimentalpsychologie“ (S. 12) noch nicht genügend ausgebaut sei. Nebenbei bemerkt, erklärt er als das Kennzeichen der menschlichen Seele „die Unbestimmtheit oder die Nichteinschränkung auf einen besonderen Trieb oder auf eine bestimmte Fähigkeit und Fertigkeit“. Aus G. Schmidts Werk über den Seelenreiz (1803 S. 139) zitiere ich den emphatischen Satz: „Möchte man sich doch von den Vorteilen, die gründliche psychologische Kenntnisse ihrem Besitzer vorzüglich in pädagogischer Hinsicht gewähren, recht lebhaft überzeugen!“

Auch aus Flattichs vorher erwähnter Abhandlung will ich einiges abschreiben, um dem Leser das mühselige Nachschlagen zu ersparen. Vor allen Dingen das Programm der ganzen Schrift. „Zu dem Informieren dient viel, wenn man die *Psychologiam empiricam* gelernt hat, damit man nicht nur die unterschiedlichen Seelenkräfte verstehen lernt, sondern auch dadurch findet, wie man solche bei jungen Leuten excolieren müsse, und durch was für eine Seelenkraft diese oder jene

Materie gefasst werden soll. Es dient aber auch das Informieren dazu, dass man in der Psychologie nicht nur gewisser wirken, sondern auch weiter kommen kann. Wenn man bei vielerlei Menschen von unterschiedlichem Alter aufmerksam wäre, was für Veränderungen in ihrer Seele vorgehen, was sie dazu veranlasst, was daraus entsteht, warum der eine etwas leicht fasst, der andre aber schwer, warum der eine etwas leicht und lange behält, der andre nicht, warum bei dem einen dieses, bei dem andern etwas anderes anschlägt, auf was für Art die Seelenkräfte zunehmen, wie sie gehindert oder gar verschlimmert werden, wie eine Seelenkraft der andern hinderlich, aber auch förderlich werden könne, wenn ein Lehrmeister beim Informieren auf dergleichen Sachen merkt, so kann er mitlernen und eine gute Erkenntnis der Seele bekommen.“[1]) An diese allgemeine Aufstellung schliesst sich bei Flattich eine Fülle von geistreichen und zutreffenden Bemerkungen über die individuellen Differenzen, namentlich die der Temperamente. Aber auch an Einsichten in das Bewusstseinsleben überhaupt fehlt es dem alten Pfarrer von Münchingen nicht. Sein Biograph in dem Encyclopädischen Handbuch der Pädagogik (1895) sagt von ihm: „Dass die seelischen Faktoren nichts Selbständiges neben einander sind, vielmehr ein Zusammenwirken derselben stattfindet, dass die Fortbildung des Geisteslebens auf der Festigkeit und Mannigfaltigkeit der Assoziationen beruht, dass der Unterricht für das Gewusste Interesse hervorrufen muss, dass die Deutlichkeit der Erinnerung, die Lebhaftigkeit der Fantasie und die Klarheit des Gedankens für die Entwickelung des Willens von grosser Bedeutung sind, dass die Gefühlszustände grossen Einfluss auf die Reproduktion ausüben, derartige seelische Vorgänge und Gesetze waren dem Pädagogen Flattich längst bekannt, wenn er sich auch nicht in der Schulsprache der neueren Psychologie ausdrückt.“ Flattich unterscheidet das mechanische Gedächtnis, das manchmal unentbehrlich sei, das ingeniöse Gedächtnis, das so genannt ist, weil es auf dem *ingenium,* d. h. dem Vermögen beruht, Ähnlichkeiten wahrzunehmen und zu vergleichen, und das judiziöse Gedächtnis, das auf Nachdenken und Überlegung beruht. Auch trennt er gut zwischen Schnelligkeit und Festigkeit des Gedächtnisses, eine psychologische Unterscheidung, die durch den Unterricht jedem nahe gelegt wird: „Es giebt *juvenes,* die etwas nicht nur bald, sondern auch lange behalten können und wieder, die etwas bald behalten können und bald wieder vergessen, und es giebt *juvenes,* bei denen es schwer gehalten, bis sie etwas behalten, aber hernach lange behalten, und weiter, die etwas langsam behalten und bald wieder vergessen.“[2])

---

[1]) Ehmann, Pädagogische Lebensweisheit. Aus den nachgelassenen Papieren des M. J. F. Flattich. Heidelberg, 1870, S. 137.

[2]) Weitbrecht, J. F. Flattichs . . . psychologische Beiträge zur Gymnasial-Pädagogik. Programm des Stuttgarter Gymnasiums, 1873, S. 20.

c) Die Stufen der Erziehung.

Bei Charron und Pascal (s. S. 50) beginnt, was bei Rousseau sich vollendet: das Preisen der Natur und die Verachtung der Kultur. Doch nur Rousseau hat auf die psychologische Pädagogik in Deutschland gewirkt und eine bereits vorhandene Richtung auf das Natürliche gestärkt. Man missversteht Rousseau, wenn man seinen Versuch, durch Anlehnung an die Natur zur reinen und freien Erziehung zu gelangen, als das Ganze seiner Bestrebungen nimmt. Neben dem Naturprinzip steht bei ihm ein Gesellschaftsprinzip. Neuere Forschungen haben ans Licht gestellt, dass auch er das Kind als ein soziales Wesen betrachtet, das für seine künftige Stellung innerhalb einer Gemeinschaft vorbereitet werden muss; die vollständige Ausbildung der Intelligenz und der Sittlichkeit verlangt Rousseau gerade unter dem Gesichtspunkt, dass der Herangewachsene in Familie und Staat sich bewähren muss. Immerhin hat lediglich das Naturprinzip sich als geschichtlich wirksame Kraft erwiesen. Und zwar wurde es in Deutschland aufgenommen, weil seiner Vieldeutigkeit verschiedene Richtungen unsres heimischen Geisteslebens entgegen kamen. Wenn Rousseau der dem Schöpfer zunächst stehenden Natur das Merkmal ursprünglicher Güte, Tugend und Harmonie zuschrieb, so sprach er im Sinne gewisser theologischen Kreise; wenn er den Begriff als einen naturgeschichtlichen verwandte und ihn auf den „primitiven Zustand“ vor aller Zivilisation bezog, so traf er sich mit den uns bekannten Bewegungen des Zeitgeistes.

In der Hauptsache jedoch ist Rousseaus Naturprinzip anthropologisch, ja subjektivistisch. Im 4. Buch des *Emile* (1762) heisst es: „Es handelt sich hier nicht darum, einen Wilden zu schaffen und ihn in die Einsamkeit der Wälder zu schicken; es genügt vielmehr, dass Emil im Wirbel der Welt nicht sich fortreissen lässt durch die Leidenschaft und Vorurteile der Menschen; er soll mit seinen eigenen Augen sehen, mit seinem eigenen Herzen fühlen, und keine Macht der Erde soll ihn bestimmen als seine Vernunft.“ Die Richtung auf das Natürliche erweist sich also hier als eine auf die innere Natur des Menschen, auf seine Individualität und auf die Autonomie der Vernunft und des Gewissens. Infolge dieses Zuges zum Innerlichen und Eigenen hangt die Richtung — nicht nur in Rousseaus schriftstellerischer

Thätigkeit — zusammen mit der früher geschilderten subjektivistischen Analyse. Denn es liegt ja unter solchen Voraussetzungen sehr nahe, mit Demut und Offenheit die Geschichte des eigenen Herzens zu schreiben, wie es Augustinus und Petrarca dereinst, Rousseau, Hamann und andere früher Genannte im 18. Jahrhundert thaten. Die pädagogische Tendenz besteht einmal in dem Glauben, durch das Selbstbekenntnis wie durch ein Beispiel andere vor Fehlern zu bewahren und auf die richtigen Wege zu weisen.[1]) Ferner aber darin, dass von persönlichen Erfahrungen aus Kritik an bestehenden Meinungen und Einrichtungen geübt wird und dass den angeborenen Fähigkeiten des Menschen ihr Recht zugesprochen wird.

Wenn man Pestalozzis Schilderung des natürlichen Menschen liest (Mann II [4], 282), so hat man den Eindruck, als verstehe er darunter einen Ausbund aller schlechten Eigenschaften. In Wahrheit gilt jene abschreckende Schilderung nur von dem „verdorbenen Naturmenschen", dem der unverdorbene als rein und glücklich vorangestellt wird. In den „Nachforschungen" nämlich (1797) unterscheidet Pestalozzi drei auf einander folgende Zustände des Menschen. Der erste, der tierische Zustand, ist ursprünglich harmlos, geht aber meist und schnell in den verdorbenen Naturzustand über, in dem Selbstsucht und Gewaltthat herrschen. Aus ihm befreit sich der Mensch und tritt in den gesellschaftlichen Zustand. Aber auch darüber hinaus kann und soll er sich zur Sittlichkeit erheben.

Offenbar werden hier aus Grundfaktoren der Seele ihre Entwickelungsstufen abgeleitet; etwa wie Fichte unter der Teilbarkeit des Ich die Kultur- und Altersstufen mitbegreift. Hinzu treten bei Pestalozzi zwei Bestimmungen, die ebenfalls der spekulativen Psychologie den Boden bereiten. Er hat der Seele und ihren einzelnen Kräften einen ursprünglichen Drang zur Entfaltung beigemessen und diese stätige Entfaltung durch Beispiele teils aus entsprechenden Vorgängen in der organischen Natur, teils aus der Entwickelung des ganzen Menschengeschlechtes und der Sprache beleuchtet. Er hat zweitens nachzuweisen versucht, dass die Seelenkräfte des Menschen sich nach allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen entwickeln. Den Abschluss bildet

---

[1]) In Schmids Psych. Mag. (1798, III, 147/8) wird dem Erzieher empfohlen, seine Zöglinge zur vernünftigen Selbstbeobachtung anzuhalten.

dann der Gedanke: diese zur Entfaltung strebenden und nach notwendigen, immanenten Gesetzen sich entwickelnden Seelenkräfte sind die Keime, die von der Erziehung zu pflegen und zu fördern sind; kein Unterricht kann gedeihlich sein, der gegen diese innere Gesetzmässigkeit gehandhabt wird und in einem äusserlichen Hineintragen besteht. Daraus ergiebt sich der Satz, dass die Erziehung die Anlagen und Kräfte der menschlichen Seele in ihrem ganzen Umfange entfalten müsse und dass ein brauchbares Unterrichtsverfahren zu Zwecken wahrhafter Menschenbildung eben vom Menschen ausgehen müsse. Aber wenn Pestalozzi Psychologie als Grundlage der Pädagogik fordert, so bedeutet das nicht eine Übertragung wissenschaftlicher Einzelerkenntnisse von jenem Gebiet auf dieses, sondern nur die Anlehnung des Unterrichtes an die Struktur und Gesetzmässigkeit der Seele. Wer nicht weiss, welche Anlagen und Inhalte im Bewusstsein vorhanden sind, der kann weder erziehen noch unterrichten. „Es muss mir diesfalls besonders daran liegen, einerseits für das immer weitere Vorschreiten der elementarischen Entfaltungsmittel der menschlichen Natur in ihrem ganzen Umfang zu sorgen, anderseits aber auch die stufenweise psychologische Anwendung dieser Kräfte mit ebenso psychologisch begründeten und stufenweise geordneten Unterrichtsmitteln in den wissenschaftlichen Fächern in elementarische Übereinstimmung zu bringen.“ (IV ^{4}, 132.)

Überhaupt ist die Pädagogik des 18. Jahrhunderts darin mit der Psychologie einig, dass eine Stufenleiter der Wesen und bei jedem Einzelnen auch eine Leiter der Altersstufen besteht. Der Begriff der kontinuierlichen und gesetzmässigen Entwickelung, seit Leibniz in beiden Wissenschaften oft genug verwendet, ergiebt die Nutzanwendung, die pädagogischen Massnahmen entsprechend der Verschiedenheit der Stufen abzuändern. Am wichtigsten ist es natürlich, die Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes richtig zu erkennen, von der Psychologie zu erfahren, in welcher Reihenfolge und Stärke die Seelenvermögen auftreten. Die meisten Pädagogen haben körperliche Anzeichen zu Hilfe genommen und wegen der engen Beziehungen des Leibes und der Seele die Entwickelung jenes nicht minder als dieser für fördernswert erklärt. Als Ausgangspunkt dient der soeben erläuterte Begriff des natürlichen Menschen, als Zielpunkt erscheint ein Begriff des sittlichen Menschen, von dem nachher die Rede sein wird. Beide Begriffe wirken nun auf die Konstruktion der

Stufen ein, und zwar wirken sie in der gleichen Richtung, da sie den Primat des Willens vor dem Verstande als gemeinsames Merkmal enthalten.

Es ist bekannt, dass Rousseau jedem Menschen das Gewissen als angeborenes Prinzip des Guten und Bösen zuspricht. Auch bei ihm ist der Zusammenhang des Natürlichen und Angeborenen auf die praktische Vernunft beschränkt: die *ideae innatae* sind aus der theoretischen Sphäre verbannt und nur in der praktischen verblieben. Der Sinn für das Gute ist von Anfang an da; das Wissen gewinnen wir allmählich aus der Erfahrung und auch alles Böse wird von aussen in die Seele getragen. Desgleichen lehrt Pestalozzi die sittlichen Kräfte als die frühesten: „das Kind liebt und glaubt, ehe es denkt und handelt“ (bei Mann IV, 201), und wünscht, dass der Wille als klarster Ausdruck der menschlichen Natur vor allem ausgebildet werde. Aus solchen Vorstellungen ergiebt sich für die Erziehung die Aufgabe, den vorhandenen Keim in seiner ursprünglichen Reinheit zu bewahren und alle gefährlichen Einflüsse möglichst fern zu halten. Und mit dieser Auffassung verbindet sich auf natürliche Weise die andere, dass die praktischen Seelenvermögen den Vorrang vor dem Verstande sowohl in psychologischer als auch in pädagogischer Hinsicht beanspruchen dürfen. Rousseau will daher die Periode der Kindlichkeit, die Harmonie des Naturzustandes verlängern und Einbildungskraft sowie Denken erst spät zu ihren Leistungen veranlassen. Deutsche Pädagogen haben den gleichen Missgriff gethan, das Erwachen der Intelligenz in ein verhältnismässig spätes Alter zu setzen, die Verstandesfähigkeiten zu schwach anzuregen und ihre Ausbildungsfähigkeit sowie Bedeutung überhaupt zu unterschätzen. Ihnen erscheint die Wirkungssphäre der Erziehung als verhältnismässig eng: der Erzieher vermag wie der Arzt nichts andres als der Natur zu helfen, gegen sie ist er ohnmächtig. Wer der Führerin Natur folgt, der gelangt zu dem von der Ethik bestimmten Erziehungsziel, nämlich zur persönlichen Glückseligkeit, von der die Wohlfahrt der andern ein notwendiger Bestandteil sein soll.

Hingegen erhebt sich der Rationalismus des Aufklärungszeitalters zu dem Glauben, dass die Allmacht der Vernunft auch in der Erziehung sich bewähre. Die berühmten Worte Kants zeigen deutlich, wie weit das Vernünftig-sein und das Vernünftigmachen reichen soll: „Der Mensch kann nur Mensch werden

durch Erziehung. Er ist nichts als was die Erziehung aus ihm macht.“ Dennoch glaubt Kant, dass die auf den Gebrauch der Vernunft abzielenden Naturanlagen des Menschen in keinem Individuum, sondern erst in der Gattung auf ihren höchsten Punkt gelangen. So überschreitet der Rationalismus in der Pädagogik in doppelter Hinsicht die durchschnittlichen Anschauungen des 18. Jahrhunderts und bereitet neue Theorien vor, in deren Zusammenhang er uns an späterer Stelle entgegen treten wird.

Die vortrefflichsten Ausführungen finden sich in Pestalozzis „Ideen“ (1777) und Trapps „Versuch einer Pädagogik“ (1780). Pestalozzi lehrt Erziehung zur Sittlichkeit und bestimmt den sittlichen d. h. freien Willen durch einen scharfen Gegensatz zur niederen Triebthätigkeit. Hieran wird merklich, dass er unterschiedene und selbständige Seelenkräfte annimmt. In seiner Vermögentheorie ist ein originaler Zug, dass die Herrschaft der Seele über den Körper als eine besondere Seelenkraft aufgefasst und als Kunstkraft oder Körper (Können, Handeln) bezeichnet wird. Diese Kunstkraft ist ein höheres Analogon zu den (seit Reimarus bekannten) Kunsttrieben der Tiere. Doch bleibt die ethische Richtung klar und unverrückt: „Durch den Unterricht muss die Bildung unsres Geschlechtes der blinden sinnlichen Natur und dem Einfluss ihrer Finsternis und ihres Todes aus den Händen gerissen und in die Hände unsres sittlichen und geistigen inneren Wesens und seiner göttlichen, ewigen, inneren Wahrheit gelegt werden.“ (S. W. her. von Seyffarth X, 30.) Dies Ziel glaubt Pestalozzi auf doppeltem Wege erreichen zu können. Der eine, schon geschilderte Weg besteht im Verinnerlichen der äusseren Welt: er beginnt bei den Wahrnehmungen und Anschauungen, durch die unsre Seele Besitz ergreift von der Umwelt, und endet bei den deutlichen Begriffen, in denen dieses Besitzergreifen sich vollendet. Die andre Linie, die des Veräusserlichens der inneren Welt, durch Zeichen, Worte, Thaten, führt von der Übung zur höchsten Fertigkeit. Das ABC der Anschauung besitze die Erziehungskunst, aber das ABC der Kraftentwickelung mangele ihr noch, obgleich es für ein folgerechtes sittliches Handeln nötig sei. Wie von der Anschauung zum Begriff, so soll der Mensch auch aufsteigen vom Gefühl zur Maxime.

Ernst Christian Trapp (1745—1818), der wissenschaftlich bedeutendste Vertreter des Philanthropinismus, stützt sich in psychologischer Hinsicht teils auf englische Philosophen und Tetens, teils auf die Preisschriften von Cochius, Garve und Meiners. Ausgehend von dem Satz „Erziehung ist Bildung des Menschen zur Glückseligkeit“ (S. 25),

hebt Trapp hervor, dass die Glückseligkeit am sichersten durch Anpassung an die herrschenden Ideen, Sitten, Gewohnheiten erreicht werde. Daraus zieht er die ganz richtige Folgerung, man müsse die Kinder von früh auf daran gewöhnen, „dass sie sich nach Andern richten . . . überhaupt, dass sie sich mehr leidend als thuend verhalten.“ (160.) Diese unerhörte, ja selbstmörderische Zumutung (die übrigens 305 ff. gewissermassen eingeschränkt wird) macht ihn an seiner Voraussetzung nicht irre! Ebenso konsequent, aber gleichfalls verkehrt ist die Forderung, dass man die Zöglinge „das als Kinder und Jünglinge thun lasse, was sie als Männer thun sollen, oder dass man bei der Erziehung das menschliche Leben nachahme so viel möglich ist.“ (189.) An Pestalozzi klingen die folgenden Ausführungen an. Der Wille, worunter Trapp die Lebendigkeit oder Spontaneität der menschlichen Natur begreift, bekundet sich in einem Trieb, sich zu innern und zu äussern. „Sich innern und äussern soll in Absicht auf den ganzen Menschen so viel heissen als Anfüllung und Ausleerung in Hinsicht auf den gröberen Teil des Menschen bedeutet. Ferner soll die Innerung teils das Bestreben nach Eindrücken von aussen her, teils den Genuss des schon vorhandenen Vorrats ausdrücken.“ (300.) Das sich Äussern oder Willenshandeln ist von dem vorgestellten Endziel, also von einer lebhaften Idee abhängig; diese braucht keine deutliche Vorstellung zu sein, muss aber Wärme genug haben, um das Handeln in Bewegung zu setzen. Auf die Beschaffenheit dieser Ideen und die zu ihnen führenden Empfindungs- und Willensreihen kommt es in der Erziehung an.

Rousseaus Verachtung des Rationalen kehrt wieder in Campes zwölfbändiger „Allgemeiner Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens“. (Hamburg, 1785 ff.) Hierin heisst es: „Man vermeide während der ganzen Kindheit auf das allersorgfältigste, dass die intellektuellen (und moralischen) Kräfte des Zöglings nicht mit den tierischen Kräften desselben ins Gleichgewicht kommen oder wohl gar ein unnatürliches Übergewicht über dieselben erhalten. Man lasse vielmehr die letzteren immer prädominieren und die ersteren sich ihnen an Ausbildung und Stärke nur dann erst nähern, wenn die Zeit der völligen Reife des Körpers und mit ihr das Ende der Erziehung herannaht.“ (V, 54 f.) Im Zusammenhang hiermit steht die Anforderung, die Selbstthätigkeit des Zöglings zu wecken: „der Unterricht ist so einzurichten, dass der Schüler möglichst viel aus sich heraus entwickle und nicht bloss von aussen in sich aufnehme.“ Diese Forderung hat ihre Wurzel in der psychologischen Erkenntnis, dass bei allen höheren Seelenthätigkeiten der Einfluss von aussen nur hilft und auslöst, die Hauptarbeit von innen geschehen muss. So heisst es in den anonymen „Beiträgen zur Philosophie, Menschenkenntnis und Erziehungskunst“ (Berlin, 1790, I, 58): „Also lassen sich keine Erkenntnisse durch Worte mitteilen, wohl aber

veranlassen . . . Soll unser Geist erkennen, so muss er sich selbstthätig beweisen, muss wirken, nicht bloss empfangen; denn er ist Kraft, nicht Gefäss.“ Pestalozzi verglich die Erziehungskunst mit der Kunst des Gärtners (S. W. Seyffarth XIII, 183) und meinte, das Lernen lege eigentlich nichts in die Kinder hinein, sondern entfalte nur ihre Anlagen (III, 90); die Kräfte der Menschennatur sterben nicht aus, wenn man ihnen schon eine Weile nicht aufhilft (IV, 104). Selbst Feder, der Gegner Rousseaus, lehrte: „Äusserliche Hindernisse wegräumen und Reize veranstalten ist alles, was die Kunst thun darf; und dies darf sie nicht immer, sondern nur alsdann, wenn die Natur nicht selbst im Stande ist, dasjenige auszurichten, wonach sie strebt.“ Das Neue Hamburgische Magazin dagegen vertrat die Ansicht, dass alles auf die Erziehung ankomme. „Diese ist unser Werk. Wir bilden nach unserm Belieben die Kinder, welche uns gehören, und man kann, überhaupt zu sprechen, sagen, dass sie so sein und bleiben, wie wir sie gemacht haben.“ (1775, S. 410.) Wollte man der Sache tiefer auf den Grund gehen, so untersuchte man die Frage der Vererbung, sei es indem man ihr jede Berechtigung absprach oder indem man einen gewissen Einfluss der „Beschaffenheit der Eltern beim Venuswerk“ zugestand. (Weickard, Phil. Arzt, I, 99.) Tetens (Hamb. Nachr., 1761, S. 296) entschied sich nicht, während Lavater begreiflicherweise sehr energisch für die Vererbung eintrat. (Physiogn. Fragm., IV, 71.) Die meisten lehrten, dass etwas in den hauptsächlichen Neigungen eines Kindes von der Gemütsbeschaffenheit der Eltern im Augenblick der Befruchtung abhange; einige meinten sogar, dass alle bestimmten Begierden und Verabscheuungen im Mutterleibe vererbt würden.

Garve behandelt in seiner oben (S. 264) analysierten Preisschrift die Frage nach der Verstärkung guter und der Abschwächung schlechter Eigenschaften und identifiziert sie mit der Frage: wieviel vermag die Erziehung über die natürlichen Neigungen. Er bemerkt eingangs (S. 147) richtig: „Ich glaube, man ist jetzt beinahe völlig von dem Vorurteil zurückgekommen, dass Erziehung nichts mehr sei als Unterricht und dass zur Besserung eines Menschen nichts weiter gehöre als Vorschriften.“ Im weitern Verlauf giebt nun Garve einige auf die Erziehung wirkende Erfahrungen, z. B. dass eine mehrmals wiederholte Handlung leichter wird (S. 148 ff.), dass Vergnügen die Entstehung gewisser Neigungen erleichtert, Schmerz sie erschwert (S. 154 ff.) und gelangt schiesslich zu der Regel (S. 159): man stelle der Seele solche und so viel Gegenstände als angenehme Neigungen vor, wie nötig sind, um in der Seele den Stand eines herrschenden aber ruhigen Vergnügens zu erhalten. — Diese Regel zerfällt in zwei andere: Erstens soll man, um dieses herrschende Vergnügen zu erhalten, versuchen der Seele für so viel Fähigkeiten wie man bei ihr gewahr wird oder wie man bei ihr

vermuten kann, Gegenstände der Beschäftigung vorzustellen. Zweitens sorge man dafür, unnötigen Schmerz zu verhüten. Unser Autor erläutert das an einem Beispiel von Kindern aus drei Familien, mit feinen Bemerkungen über die Notwendigkeit des Schmerzes in der Erziehung und des Leidens in der Natur. (S. 163 ff.) Die dritte Art des Einflusses, den die Art und die Folge der Gegenstände auf die Neigungen der Seele haben, geschieht vermöge der Abstraktion, die sie veranlassen können, und der Grundsätze, die sich aus diesen Abstraktionen bilden. Garve rät deshalb (S. 178 ff.), nur Gutes und Schönes den Kindern zu zeigen. Der vierte Einfluss der Gegenstände über die Neigungen geschieht vermittels der Verbindungen, die die Einbildungskraft macht d. h. auf Grund des Assoziationgesetzes. (S. 182.) Wenn man z. B. sich oder seinen Kindern die Tage, an welchen man eine gute Handlung gethan hat, zu einem Festtage machte, den man jährlich beginge, so würden sich mit der Neigung zum Wohlthun die Neigungen zu den Vergnügungen verbinden, die mit ihnen zusammen gewesen sind, und „die Ausübung derselben würde das Ansehen eines Teiles der Ergötzlichkeit des Tages bekommen". (S. 185.)

Übrigens entwickelt sich nun auch bei Garve und anderen Zeitgenossen die Einsicht, dass von Einzelnen allein die Erziehung nicht kräftig genug geleitet, sondern wenigstens in einigen Momenten der Gesamtheit übertragen werden kann. Worauf, fragt Maurer, läuft denn die Wissenschaft vom Menschen hinaus? auf die Erkenntnis der Beziehungen, worin die Dinge mit den Menschen und unter einander stehen. Mithin muss der Gesetzgeber und der Sittenlehrer, einer so gut wie der andere, den Menschen kennen, weil sie einerlei Endzweck und einerlei Gegenstände haben; sie müssen die Triebfedern, die ihn in Bewegung setzen, nebst der Art und Weise angeben, wie diese Triebfedern in Thätigkeit zu setzen sind; sie müssen neue Mittel ausforschen, das grosse Werk der Gesetze und Sitten zur möglichen Vollkommenheit zu bringen und die gemeinschaftliche Glückseligkeit zu vergrössern. (Wissenschaft von Menschen, 1782, S. 140.) Der Verfasser der früher (S. 442) erwähnten französischen Preisschrift über die Neigungen erklärt, die Aufgabe der Erziehung bestehe darin, die Selbstliebe oder das Interesse zu fesseln und zwar am besten durch Vorbilder, Beispiele. Mittels gut gewählter Vorbilder vermag man böse Neigungen im Entstehen zu vernichten oder wenigstens zu schwächen, gute zu wecken oder zu stärken; dazu aber bedarf die Gesellschaft der Staatshülfe: die wirksamsten Mittel *sont entièrement entre les mains du Gouvernement qui a des ressorts presque infinis pour tourner les hommes comme il veut.*" (S. 63.) Mit dieser seltsam berührenden Analogie zu dem heutigen Staatssozialismus können wir die Übersicht schliessen.

3. Beziehungen zur Ästhetik.

a) Die Vermögenlehre in der Ästhetik.

Im Mittelalter erhielt mit der Kunst auch die Kunstbetrachtung Einheit und Charakter durch die Richtung auf Gott und das Seelenheil. Die Phantasie mittelalterlicher Menschen war so erzogen, dass sie unwillkürlich religiöse Vorgänge in die Sphäre des Anschaulichen und schliesslich auch des Künstlerischen setzte. Diese Eigentümlichkeit, die nicht in eine „Knechtung durch die Kirche" umgedeutet werden darf, schwand in den Tagen der Renaissance. Indem die Kunstbetrachtung sich von Religionphilosophie und Ethik abtrennte, näherte sie sich der Wissenschaft und ihr Gegenstand, das Schöne, schmolz mit dem wissenschaftlich Wahren zusammen. Italiens Führerrolle, die bei den Malern lag — obgleich sie bei Dichtern begreiflicher und entschuldbarer gewesen wäre — ging allmählich auf Frankreich, auf Boileau über. Die hier begründete rationale Ästhetik suchte nach festen Gesetzen, die in mustergültigen Vorbildern verkörpert sind. Der Kampf zwischen dem Gesetzlichen und dem Geschichtlichen wurde durchaus zu Gunsten der bleibenden, unwandelbaren Normen entschieden; dass die Kunst gleich den Organismen eine Entwickelung durchläuft, wurde selbst von gegnerischen Ästhetikern nicht hinreichend gewürdigt. Den Höhepunkt dieser Bewegung bildete Boileaus *Art poétique* (1674), in dem klares Unterscheiden und deutliches Hervorheben als wesentliche Merkmale des Künstlerischen gelehrt werden; die Vermittelung zwischen Frankreich und Deutschland übernahm Batteux' *Cours de belles lettres,* der mehrfach übersetzt, ergänzt und erläutert wurde. Doch schon vorher hatte Leibniz in einer Weise sich geäussert, die rationalistisch heissen kann (s. S. 44). Denn so stark er, etwa im Verhältnis zu Descartes, die niederen Stufen seelischen Lebens, ferner die undeutliche Erkenntnis und das Gefühl bewertet, so sehr ist doch auch er noch

davon überzeugt, dass es sich dabei um eine Verdunkelung der Vernunft handelt.[1])

Für uns Deutsche ist Baumgartens Hauptwerk (s. S. 91) das klassische System dieser Richtung. Ich stelle seine grundlegenden Begriffsbestimmungen zusammen, um von ihnen aus zu zeigen, wie die Psychologie des Wahrnehmens, Denkens und Fühlens auf die Ästhetik eingewirkt hat. — Die Ästhetik oder Kunstlehre ist *ars pulchre cogitandi* (*Ästh.* § 14) und als *scientia cognitionis sensitivae* eine *gnoseologia inferior*. *„Quia omnis cognitio vel sensitiva est vel intellectualis, erit scientia cognitionis I sensitivae II intellectualis. Prior est Aesthetica.“* (*Sciogr.* § 25.) *„Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae quae talis. Haec autem est pulchritudo.“* (*Ästh.* § 14.) — Die erste Definition, auf deren Gleichsetzung von Ästhetik und Kunstlehre nur nebenbei hingewiesen sei, wurde schon von Herder angegriffen: eine Kunst schön zu denken, die natürliche, angeborene Fähigkeit das Schöne zu bilden und zu geniessen, gehöre nicht in die Wissenschaft. Auch die Benennung *gnoseologia inferior* tadelte Herder als ungenau, denn nicht verworrene Ideen gebe uns die Ästhetik, sondern wie jede andere Wissenschaft deutliche; die Ästhetik sei keine Wissenschaft aus dem Geschmack, sondern über den Geschmack. In der That ist es eine Vermengung, die Ästhetik eine *ars* — und gewisse Künste „schöne Wissenschaften“ — zu nennen: sie soll doch über das Schöne denken, nicht schön denken! Der allgemeine Denkfehler, der hier unterliegt, ist eine Art Verwechselung von Inhalt und Form. Wir begehen ihn noch heute, wenn wir in der Logik ein Urteil über den subjektiven Zustand der Ungewissheit als ein Urteil über eine in den Dingen liegende Möglichkeit auffassen, wenn wir in der Kunstkritik das künstlerische Darstellen des Unanständigen als ein unanständiges Darstellen rügen, wenn wir in der Pädagogik die Erkenntnis des Einfachsten für die einfachste Erkenntnis halten. Damals war die natürliche, ja unausbleibliche Folge, dass der Einfluss der Theorie auf die Praxis des Künstlers überschätzt wurde. Noch Eberhard[2]) erklärte die Kunst

---

[1]) Daher konnte, wie ein echter Cartesianer, Bilfinger *(Diluc.* § 270 *de intellectu)* die dem Denken nächststehende Dichtkunst als der logischen Klarheit schädlich beurteilen; gegen ihn wollte 1735 ein Wittenberger Doctorand erweisen *poesin facultatem res distincte concipiendi haud imminuere.*

[2]) Theorie der schönen Künste u. Wissensch. 2. Aufl. 1786 S. 2. In Eberhards Handbuch der Ästhetik 1803 findet sich, soweit ich sehen kann, diese Definition

durch den Inbegriff gewisser Regeln zur Hervorbringung eines Werkes, was einen nicht viel später schreibenden Ästhetiker zu der richtigen Bemerkung veranlasste, dies sei „eher die Definition der Theorie als der Kunst, und sonach würden Wissenschaft, Theorie und Kunst wenig von einander verschieden sein."

Mit der Formel: Ästhetik ist Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis hat Baumgarten dem Schönen ein bestimmtes Gebiet der Seele zugewiesen, nachdem schon 1725 Bilfinger von einer benötigten „Logik der Einbildungskraft" behauptet hatte, sie werde besonders den Dichtern nützlich werden. *(Diluc. philos.* § 257 S. 246.) Wir halten die Betonung der sinnlichen Unmittelbarkeit für ebenso richtig wie ihre Kennzeichnung als eines niederen Seins für falsch. Meier sagt einmal, um die anschauliche Überzeugungskraft des ästhetischen Eindrucks klar zu machen: eine trauernde Wittwe müsse auch in einem schwarz ausgeschlagenen Zimmer dargestellt werden. Man kann hierin den Keim der Milieutheorie finden. Jedenfalls haben wir damit ein gutes Beispiel für das, was Baumgarten die *demonstratio ad oculum* oder die *demonstratio palpabilis* nennt. Diese *evidentia aesthetica* entspricht dem mathematischen Beweis, wie der ästhetische Verstand dem logischen. Gelangt die *facultas diiudicandi* zur vollständigen Deutlichkeit, zur Bildung von Begriffen und Worten, so ist ihr Urteil intellektuell; stützt sie sich hingegen auf eindrucksvolle Wahrnehmungen, so entsteht ein Geschmacksurteil.[1]) Der gute Geschmack, lesen wir in Gottscheds Ausführlicher Redekunst (1736 S. 119), ist „der von der Schönheit eines Dinges nach der blossen Empfindung richtig urteilende Verstand, in Sachen, davon man kein deutliches und gründliches Erkenntnis hat". Darin liegt für jene Psychologie, dass eine (wenngleich klare, doch) verworrene Erkenntnis als Summe vieler, auf einmal das Gemüt erfüllender Vorstellungen lebhafter wirken muss als die deutliche

---

nicht mehr. — Die Gegenbemerkung steht in Zschokkes Ideen zur psych. Ästh. 1793 S. 3. Übrigens hatten Baumgarten wie Meier gelegentlich den Irrtum abgewehrt, als könne die Ästhetik zum „schönen Geist" machen; allein sie hatten den in ihren Lehren befindlichen Ansatz zu diesem Irrtum nicht bemerkt.

[1]) Moralisierende Wendung bei Eberhard, Allgemeine Theorie des Empfindens und Denkens, 1786, S. 93: „Das Gute kann empfunden werden und darum erscheint es unter der Gestalt des Schönen . . . Allein das Gute kann auch gedacht werden, und das geschieht durch das Zergliedern und Hinaufsteigen zu den einfachsten und allgemeinsten Begriffen desselben." Vgl. Sulzers Allgemeine Theorie der schönen Künste 1778 II, 12.

Erkenntnis, die da zergliedert und abstrahiert. (Vgl. S. 433.) Mit jener sind Gefühle verbunden, mit dieser nicht, bei jener haben wir die Sache selbst, bei dieser meist nur Worte im Bewusstsein, weshalb sie auch symbolische Erkenntnis heisst. — Aber, so müssen wir fragen, lässt sich denn nicht ausmachen, was objektiv dasjenige ist, dessen sinnliche Erkenntnis den Eindruck des Schönen hervorruft? Gewiss, antwortet Baumgarten, es ist die Vollkommenheit, *perfectio phaenomenon* (*Met.* § 662), die Zusammenstimmung zu einer Einheit oder einem Zwecke.[1]). Mannigfaltigkeit ist nötig, um die Seele in Thätigkeit zu setzen, was stets angenehm empfunden wird; Zusammenstimmung, um die Vielheit übersehen und fassen zu können. Weder das Einfache und Einzelne noch die blosse Vielheit gleicher Teile wirkt ästhetisch — eine Behauptung, an der im 19. Jahrhundert HERBART und FECHNER festhielten.

Mit dieser Formel ist recht gut ausgedrückt, dass die Kunst weder Kopie der Wirklichkeit noch begriffliche Wahrheit sein kann. Denn so sehr darin die Klarheit der Eurhythmie und Proportion betont wird, so bedeutet doch der gleichfalls geforderte Inhaltsreichtum eine gewisse Undeutlichkeit. Die Unerschöpflichkeit, das Typische eines echten Kunstwerkes wird damit nicht übel wiedergegeben. Noch besser freilich durch die Bestimmung: Vollkommenheit eines undeutlichen Erkennens. Die Fülle der um einen Mittelpunkt gruppierten Beziehungen erzeugt einen Eindruck, der nicht in deutlich gedachten Begriffen bestehen kann. Er würde nüchtern und leer werden, wenn er nicht die rational kaum fassbaren, mehr oder weniger bewusst mitschwingenden Teilvorstellungen enthielte. Von diesem Eindruck sagt Baumgarten, er sei eine undeutliche, verworrene Vorstellung des Gegenstandes, er habe nur ästhetische und keine logische Klarheit. Die Mannigfaltigkeit in einer Vorstellung macht sie ästhetisch oder extensiv klar, während der Begriff intensiv klar ist; und *„intensiva claritas cognitionis . . . nihil facit ad extensivam claritatem, quae sola poetica“*.

So weit reicht bei Baumgarten die Anerkennung der Sinnlichkeit. Bei Mendelssohn geht sie weiter. Dieser Frei-

[1]) Sulzer argumentierte: da Vollkommenheit die völlige Angemessenheit an den Zweck des Gegenstandes bedeutet, so müssten wir bei allen als schön beurteilten Dingen ihre Bestimmung kennen — und das sei offenbar nicht der Fall. Hier wird der Weg sichtbar, der von der Vollkommenheitsformel zu Kants Definition der zwecklosen Zweckmässigkeit führt.

geist will es nicht gelten lassen, dass die sinnliche Erkenntnis ein verwirrtes Verstehen und die Erscheinung der Dinge eine Trübung der Wahrheit sei: „wir sagen, die Vorstellung, die wir von materiellen Wesen als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich haben, sei keine Folge unsrer Schwachheit und unsres Unvermögens, sie fliesse vielmehr aus der positiven Kraft unsrer Seele, sie sei allen denkenden Wesen gemein und mithin nicht bloss subjektive, sondern objektive Wahrheit.“ (II, 291.) Daher meint er, „dass wir unglücklich sein würden, wenn sich alle unsre Empfindungen plötzlich zu reinen und deutlichen Vorstellungen aufheiterten“. So oft ihm dieser Satz nachgesprochen worden ist — mit jener Auffassung ist er ziemlich vereinzelt geblieben. Aber insofern lässt sie als Unterströmung auch anderwärts sich bemerken, als sie die Phantasie der Wahrnehmung nähert und vom Begriff entfernt. Da die Einbildungskraft zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit steht, sowohl empfangendes wie schaffendes Vermögen und daher für Erzeugen und Geniessen von Kunst gleichmässig wichtig ist, so kann sie an sich ebenso gut logisch wie sensualistisch aufgefasst werden. Die Einsicht in eine selbständige Bedeutung der Sinnlichkeit, die ausserhalb des Kreises der Sensualisten nur Mendelssohn ausgesprochen hatte, wirkte aber bei den Schweizer Theoretikern und bei Lessing dennoch zu Gunsten der zweiten Interpretation.

Der Streit zwischen ästhetischem Idealismus und Realismus war damals ein Streit um die künstlerische Berechtigung der wirklichen Welt und der Phantasiewelt. Realistisch also ist Garves Behauptung, dass die Welt der Einbildungskraft gegenüber der wirklichen armselig sei und selbst in ihrer künstlerischen Gestaltung nur durch den Hinweis auf die darin verborgene Wirklichkeit interessiere (VII, 214/5). Indessen auch die Idealisten der Popularästhetik hielten fest an dem Wert der die Dinge auffassenden Sinnlichkeit. Die Phantasie, so frei sie sich geberden mag, bleibt doch immer an die Sinneseindrücke gebunden. Unter den Sinneseindrücken aber sind die wichtigsten und vornehmsten die des Auges. Nun ist neuerdings gezeigt worden, dass die grossen Entdeckungen der Optik den Herausgeber des *Spectator* auf Untersuchungen über die Natur der Einbildungskraft geführt hatten, von denen die Schweizer beeinflusst wurden und zwar stärker als sie zugeben wollten. Schon an den Ausdrücken Klarheit (im Ganzen) und Deutlichkeit (in den Teilen)

wird der Einfluss der Optik (und der Malerei) auf die ästhetische Theorie ersichtlich, in der berühmten Forderung *ut pictura poesis* gipfelt er alsdann. Weshalb aber weisen die Zürcher der Poesie den obersten Platz an? Der Grund liegt in der Meinung, dass sie lebhaftere und reichere Bilder zu bieten vermöge als die Malerei, ja als die sinnliche Anschauung selbst. Denn der Dichter muss seine Einbildungskraft mehr anstrengen, als der Maler oder gar als ein Betrachter der Natur. Aus eben diesem Grunde rühmt auch Lessing den Maler, der nach poetischen Beschreibungen eine Landschaft entwerfe anstatt sie nach der Natur zu kopieren; deshalb preist er das freie Spiel der Phantasie, das durch die Darstellung des fruchtbarsten Augenblickes in der bildenden Kunst angeregt werde: wenn Laokoon seufzt, so kann ihn die Einbildungskraft schreien hören. Es ist eine Vorahnung moderner Gedanken, wenn Lessing ausführt, der Geist habe Mühe sich in der Wirklichkeit zurechtzufinden und komme daher nie zu einem reinen Genuss; der Künstler solle aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Dinge einen fruchtbaren Moment herausgreifen d. h. einen solchen, der sofort in den Blickpunkt unsres Interesses tritt und die seelische Aktivität erregt. Kurz und in unsrer Sprache gesagt: die Kunst bietet Bilder, die von den Trübungen der wirklichen Welt frei und dennoch keine abstrakten Begriffe sind. In der Terminologie von Breitingers kritischer Dichtkunst hört dies Ergebnis sich etwas anders an. Die Bilder der Poesie brauchen sich nicht auf die gegebene (körperliche und geistige) Welt zu beschränken, sondern können auch aus „möglichen Welten“ — der Begriff stammt von Leibniz — herrühren d. h. neue Vorstellungen enthalten, deren Gegenstände in andern Welten liegen mögen. Diese Schöpfungen der Phantasie werden am stärksten, sobald sie den Charakter des „Wunderbaren“ annehmen, müssen aber immer den „Schein der Wahrheit“ behalten. In der Verbindung des Wunderbaren mit der Wahrscheinlichkeit findet Breitinger „die vornehmste Schönheit und Kraft der Poesie“. Auf die Eigenart der Phantasie aber, die diesem allen zu Grunde liegt, beziehen sich die des schulmässigen Aufputzes entkleideten Worte: „Man muss also das Wahre des Verstandes und das Wahre der Einbildung wohl unterscheiden; es kann dem Verstande etwas falsch zu sein dünken, das die Einbildungskraft für wahr annimmt: hingegen kann der Verstand etwas für wahr erkennen, welches der Phantasie als unglaublich vorkommt . . .“

Auf Grund der Sinnesunterschiede, denen auch die Einbildungskraft unterworfen bleibt, hat Herder eine Klassifikation der Künste gegeben. Dem Tastsinn soll die Bildhauerei, dem Gehörssinn die Musik, dem Gesichtssinn die Malerei entsprechen. Diese stehe am höchsten, und zwar weil ihre Gegenstände, die Flächen und Farben, indem sie gleichzeitig mit einander, im räumlichen Nebeneinander auftreten, den Betrachter zu den feinsten Unterscheidungen und Vergleichungen veranlassen. Dass die Dichtkunst in dieser Ableitung fehlt, begründet Herder mit dem Worte, sie sei mehr schöne Wissenschaft als schöne Kunst.

Der Sinn dieses Wortes ist geschichtlich wie sachlich in gleichem Mass bedeutsam. In einer umfassenden Einteilung der Künste und Kunstfertigkeiten (der *arts* s. S. 45) stehen nach dem Zeitgebrauch auf der einen Seite als sog. mechanische Künste bei einander: körperliche Fertigkeiten, Handwerk, Maschinenbau, überhaupt Leistungen, die praktischen Bedürfnissen dienen. Davon werden getrennt die schönen Künste, deren Endzweck ausschliesslich im Vergnügen liegt, und ausserdem Beredsamkeit und Baukunst, die Nutzen und Ergötzen zugleich zur Absicht haben. Zur Redekunst gehört nach alter Überlieferung die Poesie. Sie ist keine reine Kunst, sondern — und damit kommen wir zum Ausgangspunkt zurück — gleich ihrer Schwester eine „schöne Wissenschaft". Was ist nicht alles in ihr enthalten! „Sie ist, sagt man, aus Malerkunst, aus Musik und aus Beredsamkeit zusammengesetzt. Gleich der Beredsamkeit redet, beweist, erzählt sie. Gleich der Musik hat sie einen regelmässigen Gang in ihren Silbenmassen, einen Wohlklang in ihren Worten, einen harmonischen Ausdruck in allen beiden. Gleich der Malerkunst zeichnet sie die Gegenstände, erhebt sie mit Farben, breitet Licht und Schatten darüber aus . . . Die Dichtkunst breitet sich über alle Wissenschaften aus . . . Sie umfasst die ganze Welt." (Batteux I, 4.) Von allen diesen Bestandteilen aber gilt der wissenschaftliche und lehrhafte am meisten. So bei Gottsched und seinem ganzen Anhang. Die Charakteristik des Dichters in der „kritischen Dichtkunst" beginnt vortrefflich mit der Betonung des musikalischen Momentes. Dichter sei nicht jeder „elende Versmacher" — „Kinder und Unwissende bleiben am Äusserlichen kleben und sehen auch eine skandierte und gereimte Prosa für ein Gedicht . . . an" —, sondern jemand, der natürliche Dinge durch eine taktmässig abgemessene oder sonst wohl eingerichtete Rede

nachahmt. Aber weit dringender verlangt Gottsched vom Dichter grosse Kenntnisse auf dem Gebiet der Wissenschaft. (1737 S. 103.)

Wie sehr der lehrhafte und rationale Faktor in den Werken der Dichtkunst geschätzt wurde, erweisen gar viele Zeugnisse. So schreibt der gute Garve einmal an Weisse (S. 155), dass er zwar an Goethes ungenügendem Realismus Anstoss nehme, „doch in allen seinen Werken sind gewisse tief ins menschliche Herz und Leben eindringende Reflexionen, die sie mir schätzbar machen". Wirkliche Untersuchungen über das Problem finden sich an drei, bisher nicht beachteten Stellen. Lambert hat in seinem neuen Organon (1764) einige ästhetische Fragen gestreift: die Verwandtschaft der Poesie mit der Musik, inwieweit die Musik Gedanken und Gefühle auszudrücken vermag und dergl. Auch über den Unterschied der Rede- und Dichtkunst von der Wissenschaft verbreitet er sich. Redner und Dichter gelangen nur zu einer tumultuarischen Erkenntnis, sie wägen das Wahre und wahrhaft Gute nicht genau ab, sie schaffen in einer Begeisterung, die der für die Forschung nötigen Gemütsruhe entgegengesetzt ist. Daraus zieht Lambert die für seine Zeit kennzeichnende Folgerung, sie hätten „allerdings den Stoff zu ihrem Vortrage von den Weltweisen zu borgen, um ihn so einzukleiden, dass er auch denen fasslich werde, die weder Musse noch Fähigkeit haben, dem Weltweisen in seinen genaueren und tiefsinnigeren Untersuchungen zu folgen". (II, 428.) I. G. Adam bezeichnet in seiner anonym erschienenen Schrift „Über die Grundsätze und die Natur des Schönen" es geradezu als das Problem der Aesthetik: „Wie soll man die unwirksamen Begriffe und Gedanken der Vernunft in Empfindungen verwandeln und durch Erweckung gewisser Empfindungen das menschliche Herz bilden und lenken?" (S. 5 vgl. 24.) Selbst Heydenreichs Definition bewegt sich zum Rationalistischen hin: „Der Charakter der Dichtkunst im allgemeinen besteht darin, dass sie diejenigen Zustände der Empfindsamkeit darstellt, welche verursacht werden durch Reihen bestimmter Verstandesideen oder Reihen sinnlicher, aber nach Verstandesgesetzen verbundener Vorstellungen." (System der Aesth. S. 177 vgl. 218 und 249/50.)

Ein terminologisches Nebenspiel kann uns weiter führen. In dem Worte *Criticus* nämlich steckt wieder die ganze Vermischung des Künstlerischen und Wissenschaftlichen. Unter Berufung auf Shaftesbury nennt Gottsched (Dichtkunst 1737 S. 93) „philosophische Poeten oder poesieverständige Philosophen" *Critici,* bezieht aber den Ausdruck in der Hauptsache auf die zweite Gruppe, auf den „Gelehrten, der von freien Künsten philosophieren kann." Was die Engländer *criticism* und

die Franzosen *théorie des beaux arts* nannten, ist eben unsere deutsche Ästhetik, in der Bedeutung, die unter den vielen dem Wort damals verliehenen Baumgarten ausgewählt hatte. *(Medit. philos. de nonnullis ad poema pertinentibus* S. 39 § 116.) Und wo wäre Verbindung von Wissenschaft und Kunst offenkundiger und erlaubter als in der Ästhetik?

Schon bei Besprechung der Leibnizischen Philosophie ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass infolge der psychologischen Vorstellungstheorie der Gegensatz der Verstandes- und Gefühlsästhetik in den deutschen Systemen kein schroffer war. Da die Seele in jeder einheitlich und zweckmässig verbundenen Mannigfaltigkeit ihre eigene Natur wiederfindet, da die Teile unsre Vorstellungsthätigkeit lebhaft anregen und ihre Ordnung sie zusammenhält, so entsteht durch einen Selbstgenuss des Geistes auf natürlichste Weise — wie man glaubte — die ästhetische Lust. In Sulzers Untersuchung über den Ursprung des Vergnügens (1751) heisst es: „Die Seele, indem sie diese Menge von zusammen verbundenen Ideen wahrnimmt, die sie leicht entwickeln kann, sobald sie nur ihre Aufmerksamkeit darauf richten will, betrachtet den Gegenstand, wenn ich so reden darf, als eine Beute, die ihren wesentlichen Geschmack befriedigt, und stürzt mit voller Begierde darauf zu. Dies ist der Ursprung von dem Vergnügen, das die Betrachtung der Schönheit erweckt“ (S. 38). Es folge daraus, dass die Beziehung, die die Schönheit auf den Geist hat, notwendig und mithin unveränderlich sei (46). Auf den schaffenden Menschen bezieht sich Herders Gedankengang. Der ursprüngliche Mensch ist der fühlende. Wenn wir die Entwicklungsreihe des Seelenlebens zurückverfolgen, so treffen wir auf eine Summe kleiner, dunkler Vorstellungen, die das Individuum zu einem Mikrokosmus zusammensetzen. Jede Persönlichkeit ist eine Welt im Kleinen, harmonisch wie das grosse Gegenbild der Aussenwelt und ungebrochen, solange die niederen Vermögen vorherrschen. Der Mensch im Zustande seiner Kindlichkeit gleicht dem vollkommenen Schöpfer des Alls, denn er vereinigt in einem Brennpunkt alle die Kräfte, die später nach den verschiedenen Richtungen hin zerbrochen werden; an dem Ursprunge seiner Entwickelung ist der Mensch nicht nur original *(origo),* sondern auch genial und gottähnlich. — Anders stellen sich zu unserm Problem die Psychologen, die von einer Rückführung des Gefühls auf Vorstellungen

nichts wissen wollen. So nennt Meiners (Rev. der Phil. S. 26) die Empfindung des Schönen „eins der äussersten letzten Gefühle, die unbestimmlich sind", und Heydenreich nennt sie etwas, „das man schechterdings nicht weiter zergliedern, nicht mit logischen Merkmalen definieren" könne. Die Gefahr, die in dieser an sich nicht unberechtigten Auffassung liegt, blieb nicht aus: man wendete allen begrifflichen Definitionen den Rücken, um andeutend zu schildern oder gar in Bildern zu schwärmen.

Die Vollkommenheitstheorie des Gefühls (s. S. 435) wurde von den deutschen Ästhetikern freudig aufgenommen, da sie eine Verbindung der psychologischen Analyse mit dem objektiven Thatbestand zu verheissen schien. Schönheit ist *perfectio phaenomenon,* eine Vollkommenheit, die beim Anblick, ohne vieles Nachdenken wahrgenommen wird. Aber allmählich wurden Zweifel an dieser Erklärung wach. Kinder empfinden Lust und wir alle essen und trinken mit Genuss, ohne irgendwelche Vollkommenheit vorzustellen; dass die Kunst es bloss mit den höheren Sinnen zu thun hat, hebt die Schwierigkeit kaum. Offenbar geht ferner oft genug die Lust dem Bemerken der Vollkommenheit voraus. Weshalb ist nicht auch die deutliche Vorstellung der Vollkommenheit von Lust begleitet? Was macht den ästhetischen Reiz des Hässlichen, nicht Vollkommenen aus? Diese Bedenken, die freilich verschiedenes Gewicht haben, führten zu der Erkenntnis, dass die Vollkommenheitstheorie im Grunde ein grosses Hysteron-Proteron sei. Ganz deutlich hat das wohl zuerst Michael Ignaz Schmidt in seiner Geschichte des Selbstgefühls (1772) ausgesprochen. Unsre Schlüsse, meint er, gehen bei den Gefühlen nicht von der Ursache auf die Wirkung, sondern von der Wirkung auf die Ursache. „Das ist, wir urteilen nicht, dass ein Ding uns gefallen müsse, weil es schön und vollkommen ist, sondern weil es uns gefällt, urteilen wir, dass es schön ist." (S. 11.) Oder um mit Bürger[1]) zu sprechen: wir streben nach dem Vollkommenen, weil wir wissen, dass es ein Vergnügen gewährt, gerade deswegen halten wir es für ein Gut oder für etwas Vollkommenes. Das Vergnügen ist die Ursache der Vorstellung, nicht aber die Vorstellung die Quelle des Vergnügens. Unser Gefühl, so folgert

[1]) Gottfried August Bürgers Lehrbuch der Ästhetik ist zwar erst 1825 herausgegeben worden, gehört aber in unsre Zeit, da es aus Vorlesungen der Jahre 1784—94 hervorgegangen ist. Für unsere Zwecke sind freilich fast noch wichtiger die Ästhetischen Schriften, 1832.

Zschokke, hat mit dem Vollkommenen als Vollkommenen (oder in sich Vollendeten) ebensowenig zu schaffen wie mit dem Nützlichen als Nützlichen (oder einem äussern Zweck Angepassten). „Es spricht vom Schönen und Hässlichen der Dinge, bezieht alles auf sich und verdammt oder lobt, je nachdem ein Objekt das Gefühl der Lust oder Unlust erregt und den Zweck, den Wunsch des empfindenden Wesens zu dem seinigen gemacht hat oder nicht." (a. a. O. S. 92.)

Auf der so gefestigten Gefühlsgrundlage hat Kant sein System der Ästhetik erbaut. Er hat ferner die Charakteristik übernommen, durch die man vor ihm die ästhetischen Gefühle von andern sonderte und die soeben in der Trennung des Vollkommenen vom Nützlichen angedeutet wurde. Von den Engländern hatte Burke (1756 III, 1) sehr deutlich zwischen ästhetischen Gefühlen und solchen anderen unterschieden, die mit dem heftigen Streben nach Besitz verbunden sind; Homes Untersuchungen (1762 I, 2) begannen und endeten — nach mannigfachen Irrfahrten — mit der Feststellung, dass in den Leidenschaften ausser Lust und Unlust noch Verlangen enthalten ist. Bei uns war die scharfe Auffassung der ästhetischen Eigenart, sowie die Entscheidung zwischen Gefühls- und Verstandesästhetik dadurch erschwert, dass anfänglich Gefühl mit Urteilskraft zusammenfiel. Was diese beiden Vermögen so fest aneinander kittete, war ihr gemeinsamer Charakter als Bewertungsvorgang (s. S. 388). Deshalb hatte Mendelssohn die willensfreie Lust am Schönen bereits 1755 unter dem Namen des Billigungsvermögens zwischen Erkennen und Wollen gesetzt und damit den entscheidenden Schritt zur Verselbständigung des ästhetischen Gefühls gethan. Ihm folgte Sulzer in der wichtigen Abhandlung von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste (1765). Die Seele, so oft sie sich den Eindrücken der äusseren Dinge überlässt, gerät in einen von drei Zuständen, in den Zustand des Nachdenkens, der Betrachtung *(contemplation)* und der Bewegung *(émotion)*. Nun aber verlässt Sulzer den Weg seiner Vorgänger. Kunstwerke nämlich enthalten auch Energie und wirken mit diesem ihren Bestandteil auf Leidenschaft und That. „Ich merke nur dieses an, dass die Energie, von welcher jetzt die Rede ist, die wahren Bewegungskräfte der Seele hervorbringt und sie von der Empfindung zur Handlung führt, wenn es die Umstände erlauben. Denn es ist augenscheinlich, dass das Verlangen und der Abscheu die beiden ersten Trieb-

federn der Seele sind.“ (S. 136.) Selbst das behauptet Sulzer, dass die Werke nur nach dem Mass des Gebrauchs, den der Künstler von dieser Art Energie macht, achtungswert seien (143); die dramatische Kunst sei als die wirksamste auch die höchste. Man muss dabei an Lessing denken, dem die Seele auf Wille und Handeln gestellt erscheint, weshalb die Schönheit sich in Bewegung, die Kunst sich in der Darstellung des handelnden Menschen offenbaren soll.

Der eigentliche Sinn dieser Annäherung des ästhetischen Zustandes an den des Wollens enthüllt sich aber erst, wenn man ihrer moralisierenden Tendenz gewahr wird. In dem Prinzip des interesselosen Wohlgefallens, besonders in der uns ferner liegenden Form, die es durch Dubos und Riedel erhalten hatte, steckt als ethisches Moment die Anerkennung der unbeschränkten Teilbarkeit des Kunstgenusses. Aber darüber hinaus führt nun der zugestandene Zusammenhang mit Affekt und Handeln auf eine sittliche Wirkung der Kunst. Wie mit der Verstandes-Ästhetik der Glaube an die belehrende und aufklärende Macht der Kunst gegeben ist, so mit der Gefühls-Ästhetik das Vertrauen in eine sittliche Funktion der Kunst, die späterhin, in der Zeit der Spekulation eine metaphysische Begründung und seit Richard Wagners Kunstlehre ein sozialistisches Gepräge bekommen hat. Die bekanntesten Thatsachen, die eine moralische Bewertung des Schönen hervortreten lassen, sind vielleicht die folgenden: die Hochschätzung der Fabel und ihrer Moral — in Breitingers kritischer Dichtkunst erscheint das Epos beinahe als eine Unterabteilung der Fabel — die Bevorzugung des Dramas, in dem die sittliche Beschaffenheit der Personen den springenden Punkt bildet, und der Schaubühne als einer moralischen Anstalt. Der junge Herder wünscht eine Zeit herbei, wo Kirchen und Kanzeln überflüssig und durch das Theater vollgültig ersetzt wären. Ein Verehrer des Vernunftstaates Preussen schreibt von den damals beliebtesten Dramen: „Das Parterre beklatschte oft in dem Stück mehr den kühnen Patriotismus als das Talent des Dichters.“ [1])

Unter den ästhetischen Theorien ist in diesem Betracht Sulzers Theorie die bedeutendste. Sie ruht ja auf der Erkenntnis, dass der Zweck der Kunst auf Erhöhung des Geistes und Herzens

---

[1]) Ueber die Fürsten im Schauspiel vgl. Garve, VII, 222. Joh. Jacob Engel hat in zwei typischen Einaktern moralisierende und patriotische Pädagogik getrieben.

geht; dieser Zweck wird dadurch erreicht, dass die Gegenstände unsrer Vorstellung sinnliche Kraft erhalten und das Gemüt rühren. Die drängendste Frage bleibt, wie es anzufangen sei, „dass der dem Menschen angeborene Hang zur Sinnlichkeit zur Erhöhung seiner Sinnesart angewendet und in besonderen Fällen als ein Mittel gebraucht werde, ihn unwiderstehlich zu seiner Pflicht zu reizen.“ Über die ethische und soziale Funktion der Kunst entscheidet aber nicht der Künstler. „Wollt ihr wissen, ob ein Werk kunstmässig sei, so fragt den Künstler darüber; verlangt ihr aber zu wissen, ob es zum öffentlichen oder zum Privatgebrauch nach dem Endzweck der Künste schätzbar sei, so fragt den Kenner.“ (Allg. Th. III, 8.) Die Kunst ist kein „Spielwerk“, sondern eine Angelegenheit, „die der Sorge des Regenten ebenso würdig ist als irgend eine andre öffentliche Veranstaltung.“ Ja, nicht nur öffentliche Denkmäler und Gebäude, sondern jeder Gegenstand selbst der mechanischen Künste sollte das Gepräge des guten Geschmackes tragen; nicht bloss öffentliche Feste und Gebräuche, sondern selbst häusliche Feste und Privatgebräuche müssten durch den Einfluss der Kunst kräftiger auf die Herzen wirken. — Aus weniger bekannten Quellen schöpfe ich, indem ich auf eine lehrreiche Kontroverse hinweise, die sich in der „Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste“ abspielte. (1765 ff. I, 1 S. 17 ff. VII, 2 S. 201 ff. und 248 ff.) Der Streitpunkt war, ob der Endzweck des Trauerspiels in der Erregung der Leidenschaften oder in der Beförderung der Sittenlehre und Religion bestehe. Da auch die Tragödie Gefallen hervorzurufen suche, so seien beide sogenannte Endzwecke in Wahrheit nur Mittel zur Erreichung des Lustzweckes, aber selbst als Mittel nicht einander nebengeordnet. „Denn daraus würde folgen, dass ohne Beförderung der Sittenlehre ein Trauerspiel aufhören würde, ein Trauerspiel zu sein, und dass sie mithin einem Trauerspiel unbedingt notwendig sei; welches aber wohl bei Erregung der Leidenschaften gilt. Ein Trauerspiel, das keine Leidenschaften erregt, verdient diesen Namen nicht: aber auch dasjenige nicht, welches die Sittenlehre nicht befördert?“ (249/50.)

Die Frage, wie die Erregung von Leidenschaften Lust erzeugen könne, fand seit Leibniz ihre Erledigung dahin, dass die Seele nach ununterbrochener Thätigkeit strebe und dem Zustand völliger Ruhe das freie Spiel der Affekte vorziehe. Hieraus leitete man ferner die Freude am Tragischen ab. Es war ein

Hauptgedanke von Dubos, dass nichts dem Menschen unerträglicher sei als wenn seine geistigen Kräfte brachliegen; daher können selbst die unangenehmen Gefühle, die beim Eindruck des Tragischen notwendig sich einstellen, willkommen sein. Zumal da sie nicht ununterbrochen andauern, sondern reineren Wirkungen auf Verstand und Sittlichkeit immer wieder weichen. In der richtigen Einsicht, dass Gefühlsbewegungen nur kurze Zeit auf dem Höhepunkt bleiben und überhaupt nie ohne längere Pausen ablaufen, gelangt Garve zu dem, für die dogmatische Ästhetik ungemein charakteristischen Ergebnis (VII, 203): „Das rührendste Drama erregt bei dem empfindlichsten Zuschauer immer nur Blitze der Empfindung. Auf einen Augenblick, wo man getäuscht wird, folgt eine weit längere Zeit, wo man wieder die Schauspieler für das erkennt, was sie sind . . . Das Vergnügen, Mitleiden und Schrecken zu empfinden, geniesst man also nur in einzelnen und kurzen Stellen eines Trauerspiels. Aber das Vergnügen, Menschen von einem unterscheidenden Charakter, einem gebildeten Geiste, feinen Sitten, einer edlen Sprache über wichtige Vorfälle des Lebens reden zu hören, das können wir in allen Auftritten und ohne Unterbrechung geniessen."

Hier schlägt nun die Lehre von den vermischten Empfindungen ein (s. S. 436). Seit es feststand, dass Lust und Unlust, obgleich entgegengesetzt, dennoch zusammengehören und dass der Inhalt des Vorstellens unangenehm, der Akt des Vorstellens hingegen angenehm sein kann, ja schon seit Leibnizens Einsicht, dass beinahe in jede menschliche Freude ein bitterer Tropfen fällt und fast jeder Schmerz zu versüssen ist, seitdem sah man mehr gemischte als reine Gefühle. Den Hauptsitz dieser gemischten Gefühle verlegte man in die Sympathie: nehmen wir nämlich an einem Unglück teil, so schleicht sich unwillkürlich Lust am eigenen bessern Zustand ein, und nehmen wir am Glück teil, so sind selbstsüchtige Wünsche nicht zu bannen. „Wenn insbesondere durch dichterische Vorstellungen unser Gemüt in sympathetische Bewegungen gesetzt wird, so kann der Gedanke, dass es nur Erdichtung ist, in dem einen Falle angenehme, in dem andern unangenehme Empfindungen dem Haupteindrucke zugesellen." (Feder, Wille 1779 I, 127.) Eine noch genauere psychologische Analyse der Thatsache, dass etwas an sich Missfälliges dennoch Gegenstand ästhetischer Lust werden kann, hat Feder gegeben: „Erstlich affiziert die blosse Vorstellung nicht wie wirkliche Gegen-

wart und Empfindung; es leidet niemand Hunger und stirbt niemand, wenn Hungersnot und Mordthaten beschrieben werden; die Vorstellungen sind unschädlich. Da es aber doch Vorstellungen sind, die stark angreifen, so erwecken sie ein lebhafteres Gefühl unserer Kräfte, einen schnelleren Umlauf des Geblüts, und können also z. T. auf eben die Weise angenehm werden, durch die hitzige Getränke und Bewegung gebende Zeitvertreibe es werden. Noch mehr aber werden sie es dadurch, dass allerhand angenehme Vorstellungen so sehr dabei gehoben und lebhafter empfunden werden. Insgemein kommen in diesen Geschichten selbst angenehme Szenen mit vor, die wie bei wirklichen Ereignissen so auch in der Erzählung, wenn sie mit rechter Teilnehmung gehört und gelesen wird, durch den Kontrast des vorhergehenden Traurigen sehr gewinnen. Oder der Ausgang ist doch erfreulich, den man schon vorher weiss oder vermutet. Ohne einigen erfreulichen Ausgang gefallen tragische Dichtungen den wenigsten Menschen recht . . . Ferner aber erfüllen solche tragischen Geschichten auch oft den Verstand mit allerhand neuen, ungewöhnlichen, wunderbaren Vorstellungen, bei denen es etwas zu denken und zu lernen giebt. Oft kommen auch moralische Vergnügungen hinzu, das Vergnügen an den Beweisen von Heldenmut und Standhaftigkeit unter Gefahren, am endlichen Sieg der Unschuld über die Bosheit." (S. 223 ff.)

Über den Zusammenhang des Psychologischen und Ethischen innerhalb der Kunst fehlt es auch in den späteren Systemen nicht an Erörterungen. Von Bürger hören wir (Ästh. Schr. S. 16), dass die schönen Redekünste nicht bestimmt seien, „neue Wahrheiten zu erforschen und zu lehren, als welches das Amt der Philosophie ist. Aber das gehört u. a. mit zu ihrem Geschäft, nützliche Wahrheiten, mit eindringender Kraft begleitet, vorzutragen und weiter zu verbreiten". Nicht minder stark betont Dalberg (1791), dass die Kunst in den Dienst des Gemeinwohls treten könne und solle. Moral und Ästhetik treffen in den angenehmen und unangenehmen Gefühlen zusammen (S. 22); jede Tugend gehöre — man glaubt Herbarts Stimme zu vernehmen — als Gegenstand des Wohlgefallens auch unter die Gesichtspunkte der Ästhetik (107); die Pflichterfüllung könne mit Anmut geschehen und so ein „praktischer Teil der Ästhetik" als ihr wichtigster Teil entstehen (142). Endlich sei an Heydenreichs „Originalideen" (Bd. III, 1796) erinnert, denn sie enthalten „Bemerkungen über den Zusammenhang des

Ästhetisch-Edlen mit dem Moralisch-Edlen", die von Winckelmanns Kategorie der Einfalt zu der modernen Kategorie der Vornehmheit hinüberleiten.

Das Problem, wie ein an sich unlustbetonter Vorgang dennoch ästhetisches Wohlgefallen auszulösen vermag, ist am freiesten behandelt in Wetzels Versuch über die Kenntnis des Menschen (1785 II, 283). Wenigstens deutet Wetzel an, dass die grosse Kunst auch das Widrige ihres Vorwurfes verschwinden lassen kann, indem ein Bild, selbst wenn es Hässliches und Entsetzliches zeigt, doch immer noch als Bild aufgefasst wird. Auf der Bühne wäre eben dasselbe wegen der grösseren Wirklichkeitstreue vielleicht unerträglich. In der Musik ist die Dissonanz erlaubt wegen der von ihr ausgehenden Ueberraschung, wegen der Erwartung einer nachfolgenden Auflösung und wegen des Kontrastes zur Konsonanz[1]). — Schulmässiger ist die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der vermischten Empfindungen. In den Briefen über die Empfindungen erklärte Mendelssohn das Mitleid für eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen, von Liebe zu einem Gegenstand und von Kummer über dessen Leid. Unser Kummer stammt aus der Anschauung eines unverschuldeten Unglücks, unsere Liebe gründet sich auf die Vollkommenheit des Helden. Aus der Quelle des Mitleids ergiesst sich also über uns eine himmlische Lust, so im Leben und noch mehr auf der Bühne, deren Darbietungen in uns stets das Bewusstsein der Täuschung wach erhalten. Diesen Ansatz zu der wichtigen Lehre von den ästhetischen Scheingefühlen liess Mendelssohn leider auf Lessings Betreiben gänzlich fallen, als er in der „Rhapsodie über die Empfindungen" noch einmal auf den Gegenstand zu sprechen kam. Dafür trat er jedoch in einem andern Punkt seinem grossen Freund direkt entgegen. Nicht Furcht und Mitleiden, sondern das einzige Mitleiden soll die tragische Empfindung bedingen. Wenn Furcht dasjenige sei, was wir für uns selbst, Mitleid aber das, was wir für den Nebenmenschen empfinden, so müsse bei jedem dramatischen Genuss eine Rücksichtnahme auf die eigene Persönlichkeit vorliegen, was offenbar aller Erfahrung widerstreite. Angenommen jedoch, es wäre so, so handele es sich klärlich nicht um eigensüchtige Furcht, sondern um das lebhaftere Selbstgefühl eines

---

[1]) Maass in seinem Versuch über die Einbildungskraft (1797) erklärt die Missfälligkeit leiterfremder Töne aus ihrem gleichzeitigen Kontrast mit der Tonalität und vergleicht das Auftreten solcher Töne mit einer plötzlichen Charakterveränderung einer dramatischen Person. „So wie aber im Drama vermittelst heftiger, leidenschaftlicher Zustände ein Charakter sich zuweilen zu Handlungen erheben oder erniedrigen kann, die den Anstrich eines anderen haben, so ist es auch in einem Musikstück möglich, bei dem Ausdruck starker Empfindungen plötzlich aus einer Tonart in die andere zu fallen." (S. 88.)

ähnlichen Übels. „Aus eben der Ursache sympathisiert auch jedes Tier nur mit dem Geschrei eines Tieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute das innere Leiden, das es selbst zu einer andern Zeit gefühlt hat, jetzt auf das Lebhafteste verbindet und mitfühlt."

Dies Gleichnis stellt ein Gegenstück zu Lessings Bild von der gleichgestimmten Saite vor. Am 2. Februar 1757 hatte nämlich Lessing an Mendelssohn einen Brief gerichtet, in dem er das tragische Vergnügen daraus ableitete, dass wir nicht selbst leiden, sondern nur mitleiden und in derselben Weise, wie eine gleichgestimmte Saite zugleich mit der in Schwingung versetzten andren im nämlichen Tone erklingt, in einen Affekt hineinversetzt werden, der ohne Beziehung auf die eigene Wirklichkeit von uns nur als Erhöhung des individuellen Lebensgefühls[1]) empfunden wird, somit nur eine angenehme Erregung zur Folge hat. Dieses Miterzittern im Innern des Hörers ist eins der fruchtbarsten ästhetischen Prinzipien; die ganze Tiefe des tragischen Mitleids lässt sich nur bildlich versinnlichen, der Verstandestheorieen spottend. Und beachten wir wohl, dass Lessing in diesem Zusammenhang das Gefühl als ein Elementares im Menschen fasst, dass er ferner dazu geführt werden musste, die freieste Beweglichkeit der Leidenschaften für die Welt der Bühne anzusprechen: alsdann gewinnen wir einen Einblick in die ästhetischen Grundlagen seiner Dramaturgie. Diese Dramaturgie enthält nun eine Reihe einzelner Bestimmungen, deren Zusammenhang mit den geschilderten Zeitanschauungen sofort in die Augen fällt. Das eigentliche tragische Mitleid soll stets eine Relation auf uns selbst enthalten, soll jene Furcht in sich schliessen, die aus unsrer Ähnlichkeit mit der leidenden Person für uns selbst entspringt. Unzweifelhaft wenden wir unser Mitleid auch solchen Unglücksfällen zu, bei denen wir eine mögliche Wiederholung an uns selbst auf keine Weise zu befürchten brauchen. Doch die vermischte Empfindung aus der Unlust der Vorstellung der Unvollkommenheit über ein „physikalisches Übel" und aus der Lust, die aus der Vorstellung seiner Vollkommenheiten entsteht, steigert sich ganz allein durch die dazu kommende Furcht für uns zu dem Grade, in welchem sie Affekt genannt zu werden verdient. Neben dieser qualitativen Bestimmung des Mitleids kennt Lessing noch eine quantitative. Drei Grade des Mitleids giebt es, die sich durch die Worte Rührung, Thränen, Beklemmung kennzeichnen lassen. Der erstgenannte ist da vorhanden, wo weder die Vollkommenheiten noch das Unglück des Gegenstandes deutlich erkennbar sind, vielmehr von beiden nur eine dunkle Vorstellung gewonnen wird. So rührt z. B. der Anblick jedes Bettlers. Thränen aber bewirkt er nur dann, wenn solche

---

[1]) „Es wäre eine Beleidigung für jeden Zuschauer, wenn man nur einen Augenblick zweifeln wollte, dass er nicht ebenso handeln würde wie der Held, den er vor Augen hat." M. I. Schmidt, Gesch. des Selbstgefühls 1772 S. 48.

Person mich sowohl mit ihren guten Eigenschaften als mit ihren Unfällen bekannter macht und zwar mit beiden zugleich, worin die eigentliche Geschicklichkeit besteht, Thränen zu erregen. Das Mitleiden ist endlich Beklemmung dann, wenn es keine Thränen mehr giebt, so dass die schmerzhaften Empfindungen in ihm die Oberhand gewinnen. Dieses mit Thränen verbundene Mitleid, der mittlere Grad zwischen Rührung und Beklemmung, bestimmt somit nach Lessing das Quantitative in der tragischen Wirkung.

Was den geschichtlichen Zusammenhang der Lessingschen Bestimmungen mit den psychologischen Theorieen betrifft, so darf man sagen, dass die Aufstellung einer solchen Mitleidsskala keinen Vorgänger besitzt, dass dagegen die qualitative Definition, sowie die ganze Lehre von dem Mischcharakter der tragischen Empfindung an Zeitanschauungen anknüpft, die vornehmlich durch Moses Mendelssohn zum Ausdruck gebracht worden waren. Auch Schiller folgt ihnen in der Akademiearbeit über die „Philosophie der Physiologie“ (1779). Hier definiert er das Mitleid als einen Affekt, gemischt aus Wollust und Schmerz: Schmerz, weil der Nebenmensch leidet; Lust, weil ich sein Leiden mit ihm teile, weil ich ihn liebe. (s. S. 270.)

Herder erklärt einmal, die Ästhetik sei eine Untersuchung „der Kräfte der Seele, das Schöne zu empfinden und der Produkte der Schönheit, die sie hervorgebracht.“ Zwiefach ist demnach der Ursprung des seelischen Gebietes, das von der Ästhetik zu bearbeiten ist: es wurzelt teils in einer Empfindungsfähigkeit, teils in einem schaffenden Vermögen. Während die englische Ästhetik in der Hauptsache sich auf die Rezeptivität beschränkte,[1]) verband man in der deutschen Ästhetik vielfach mit der Lehre vom Geschmack auch noch die Theorie der künstlerischen Produktivität.

Die eine Gruppe unserer Ästhetiker versuchte nun, die Fähigkeiten des Schaffens und des Geniessens durch psychologische Zergliederung einander zu nähern. Dies Bemühen ist namentlich bei Garve (Abh. I, 79 ff.) und bei Moritz (s. sp.) anzutreffen. Weit eifriger aber noch redet Herder in der Preisschrift über die Ursachen des gesunkenen Geschmacks der Vereinigung von

---

[1]) Auch Bürgers Definition der Ästhetik spricht nur von der Rezeptivität, von den „aus der menschlichen Natur geschöpften Gesetzen, Regeln und Vorschriften, wonach gewisse Gegenstände der Natur und Kunst ästhetische Gefühle erwecken.“ (Lehrbuch 1825 I, 21.)

Geschmack und Genie das Wort. Geschmack, so setzt er im ersten Teil fest, ist immer nur Ordnung im Gebrauch der mächtigen Naturkräfte, die das Genie ausmachen, und also ohne Genie ein Unding. Ebenso wie er den Satz, dass das Genie den Geschmack verderbe, widerlegt, ebenso berichtigt er die von den Schweizer Ästhetikern aufgebrachte Rede, dass die Vernunft an der Verderbnis des Geschmackes Schuld trage. Gerade nur dann, entgegnet er, wenn sich die Vernunft mit dem Genie paart, kommt es zu jener Ordnung der Geniekräfte, in der der Geschmack besteht. — Anderseits jedoch verhalf die Psychologie mit ihrer Zweiteilung der Seelenkräfte in passive und aktive zu einer deutlichen Unterscheidung der Empfänglichkeit und der Produktivität. Man brauchte nur der einen Seite den rezeptiven Geschmack und der andern das aktive Genie zu überweisen, um die Vermischung auf die einfachste Weise aus der Welt zu schaffen. Ein weniger bekannter Ausspruch sei hierfür zitiert. Er lautet: „Für diese in den Gegenständen sich findende zweifache Beschaffenheit, Darstellbarkeit und Geniessbarkeit, liegt in der Seele auch ein gedoppeltes Grundvermögen, Wahrnehmen und Einigung . . . Dort hält die Seele den Gegenstand ausser sich, hier strebt sie, ihn in sich selbst zu versetzen. Mehr leidend bei dem einen, mehr thätig bei dem andern.“ [1])

Innerhalb der Begriffsbestimmung des Geschmackes treten an zwei Stellen Meinungsdifferenzen auf. Einmal in Bezug auf die Frage, ob diese seelische Fähigkeit in intellektuellen Vorgängen oder in Gefühlsprozessen bestehe — wovon schon die Rede war. Die Rationalisten erklären den Geschmack für eine „Fähigkeit des Verstandes, das Wahre vom Falschen, das Vollkommene vom Fehlerhaften zu unterscheiden“ oder berufen sich wenigstens auf die dem richtigen ästhetischen Urteil nachfolgende Billigung der Vernunft. Ihre Gegner versetzen den Vorgang ins Gemüt, wie z. B. Wieland sagt: „Der gute Geschmack ist nichts andres als eine Fertigkeit, von allem was schön ist vermittels der Empfindung richtig zu urteilen.“ (Hempel XL, 584.) Wer sich nicht entscheiden will, beschränkt sich auf allgemeine Ausdrücke und nennt etwa den Geschmack „das Vermögen, die ästhetische Vollkommenheit oder Unvollkommenheit eines Natur- oder Kunst-

[1]) Tittel in den Abhandlungen bei der Jubelfeier der Carlsruher Fürstenschule, Durlach 1787 S. 61. — Über die geschichtliche Entwickelung im einzelnen vgl. meine Schrift K. Ph. Moritz als Ästhetiker 1889 S. 23 ff.

werkes zu bestimmen.“ (Zschokke 1793 S. 177.) Die andre Schwierigkeit erhebt sich aus der Frage nach der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils — wovon wir noch sprechen werden. Es wurde psychologisch nachzuweisen versucht, warum der Geschmack natürlicherweise verschieden sein müsse, oder auch zwischen allgemeinen und besonderen Schönheiten getrennt; jene empfinden alle Menschen von feinem Gefühl, diese sind nur Kunstverständigen zugänglich; es giebt keinen allgemeinen Geschmack, sondern nur einen herrschenden.[1]) Erst durch Kants Eingreifen wurde das Problem zu Gunsten der Allgemeingültigkeit entschieden.

Wir haben schon oben bemerkt, dass in der deutschen Ästhetik die auf das ästhetische Gefühl sich gründenden Wertungen gewöhnlich mit der Theorie der künstlerischen Produktion verbunden wurden. Das lag und liegt nahe, weil die Fragen nach dem Ursprung und nach dem Zweck der Kunst zum Künstler hinführen. Die unbefangenste, beispielsweise von Dubos vertretene Ansicht, dass die Kunst in dem Trieb wurzle, die Seelenkräfte in angenehme Thätigkeit zu setzen, wurde durch eine Theorie der Sympathie ergänzt. Ihre sehr prägnante Fassung bei Gottsched[2]) lautet folgendermassen: „Die allerersten Sänger ungekünstelter Lieder haben nach der damaligen Einfalt ihrer Zeiten wohl nichts andres im Sinn gehabt als wie sie ihren Affekt auf eine angenehme Art ausdrücken wollten, so dass derselbe auch in andern eine gewisse Gemütsbewegung erwecken möchte. Ein Saufbruder machte den andern lustig, ein Betrübter lockte dem andern Thränen heraus.“ Schliesst man von diesen Anfängen der Kunst auf ihr bleibendes Wesen, so kommt man zu Heydenreichs Definition: Darstellung eines bestimmten Zustandes der Empfindsamkeit. Als erkennendes Wesen besitze der Mensch den notwendigen Trieb, seine Kenntnisse zu erweitern, als empfindendes Wesen den Trieb, seine Gefühle auszudrücken und mitzuteilen: jener Trieb erzeuge die Werke der Wissenschaften, dieser die Werke der Kunst. (System I, 150.) „Die allgemeine Theorie der schönen Kunst hat . . . ein gedoppeltes Geschäft, erstens zu zeigen, was der Künstler leisten könne, zweitens zu bestimmen, was er leisten solle; sie zerfällt also ihrem wesent-

---

[1]) Meiners, Kurzer Abriss der Psychologie 1773 S. 16; Büsching, Ästhetische Lehrsätze und Regeln 1776 S. 15 ff.

[2]) Versuch einer kritischen Dichtkunst 2. Aufl. 1737 S. 86.

lichen Inhalte nach in zwei Hauptteile, deren ersten ich die Naturkunde des Genies für die schöne Kunst, den zweiten die Teleologie des Genies für schöne Kunst nenne.“ (Originalideen III, 1 S. 132.)

Hier treffen wir auf den vieldeutigen Begriff des Genies. Mit ihm ist offenbar ein Mensch von überragender Leistungsfähigkeit gemeint, der zugleich den ethischen Anforderungen aufs beste entsprechen muss. Im übrigen wird bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts das Wort meist im weitesten Sinn gefasst, es bezeichnet jede bedeutendere geistige Fähigkeit, nicht etwa den besonderen inneren Grund der künstlerischen Kraft, und nur, wenn gerade die Rede auf das Schöne kommt, wird der Versuch gemacht, die allgemeinen Resultate auf den besonderen Fall zu übertragen. Diese Auffassung des Genies spiegelt sich in Platners Anthropologie wieder, die uns als ein Beispiel für viele gelten mag. Das Wesen des Genies besteht danach in einer ausnehmenden und anschauenden Deutlichkeit der Vorstellungen und Begriffe und überhaupt in einer gewissen „Erleuchtung der Seele“. Wenn das Genie allgemein ist, so erstreckt sich diese Deutlichkeit auf alle vorkommenden Gegenstände, das besondere Genie hat den Vorzug deutlicher Vorstellungen nur in gewissen Äusserungen des Erkenntnisvermögens und dann oft wieder nur bei gewissen Arten der Gegenstände.[1]) (S. 250.) Platner teilt nun ein. Das erfinderische Genie erfordert: erstens eine lebhafte und ausgebreitete mechanische Phantasie, welche eine grosse Menge einzelner Ideen herbeibringt, zweitens eine lebhafte Einbildungskraft, durch die Ideen sowohl einzeln als zusammengesetzt der Seele lebhaft und anschauend vorgestellt werden, drittens eine besondere Fähigkeit der Seele, welche die Verhältnisse der einzelnen Ideen gegeneinander hält, sie ordnet und durch eine schnelle Einsicht der Einstimmung und des Widerspruchs, oder durch ein dunkles Gefühl der Schicklichkeit, Schönheit und Anständigkeit zusammensetzt (276). Die Kraft der Erfindung ist es nun auch, die den Künstler auszeichnet. Aber sie wird bis zur Mitte des Jahrhunderts

---

[1]) Die erste Untersuchung darüber wie die erforderliche Deutlichkeit des Kunstwerkes sich mit den sinnlichen Erkenntnissen des Künstlers vereinigen lasse gab Meier im Anschluss an Baumgarten. „Ein Dichter muss zunächst und unmittelbar zum Zweck haben, sinnliche Vorstellungen hervorzubringen. Indem er aber das Ganze malt, sieht er sich genötigt, einen jeden Teil lebhaft vorzustellen. Folglich ist es natürlicherweise notwendig, dass der Begriff des Ganzen deutlich werde.“ (Verteidigung der Baumgartenschen Erklärung eines Gedichts 1746 S. 18.)

vielfach in sehr kümmerlichen Ausdrücken charakterisiert, die der Disputierlogik und der Rhetorik, namentlich dem Kapitel über die *inventio,* entnommen sind. Erst als die Untersuchung über Phantasie und Dichtungsvermögen soweit gediehen war, wie wir sie früher verfolgt haben, konnte eine freiere Auffassung auch in der Kunstwissenschaft Platz finden. Ursprünglich schwebte die Phantasie derart zwischen Wahrnehmen und Erkennen, dass sie an die objektive Aussenwelt geknüpft blieb; indem aber die Philosophie immer deutlicher nachwies, wie sehr das Bild der Aussenwelt durch die Eigentümlichkeit des Subjekts bedingt ist, erleichterte sie auch einer psychologischen Ästhetik ihre Aufgabe. Es entwickelte sich der Begriff des Dichtungsvermögens — schon das Wort bedeutet eine Verschmelzung zwischen Vorstellungspsychologie und Ästhetik — und im Zusammenhang mit Kunst- und Kulturbewegungen schliesslich die Anerkennung einer innerlich frei produzierenden Kraft.

Wie schwer es den Denkern des 18. Jahrhunderts fiel, ästhetische Rezeptivität und Produktivität dauernd auseinanderzuhalten, sehen wir am klarsten an K. Ph. Moritz. Er beginnt mit dem Satz: Gefühl und Bildungskraft sind verschiedene Dinge. Sinnfällig umkleidet tritt dieser Satz uns entgegen in einem Briefe des Marchese Mario an seinen Freund (Neue Cäcilia 32). Dort heisst es: „Unsere Empfindungen an den Schönheiten der Natur und Kunst stimmten von unserer Kindheit an in einem Punkt zusammen, nur mit dem Unterschiede, dass deine lebhafte Empfindung immer zu dem Triebe nach der Darstellung überging, während dass die meinige sich mit dem ruhigen Genuss begnügte. Du strebtest die Rose nachzubilden, an deren Gestalt und Duft ich mich ergötzte. Dein Genuss ging schon früh in Schaffen und Hervorbringen über, und ob ich gleich selber diesen Trieb nicht fühlte, so musste ich ihn an dir doch lieben und fühlte mich dadurch unwiderstehlich an dich angezogen." Beide Vermögen sind äusserlich wenig von einander verschieden: der missverstandene Kunsttrieb, der bloss die Neigung ohne den Beruf voraussetzt, kann ebenso mächtig werden und eben die Erscheinungen hervorbringen, welche bei dem wirklichen Kunstgenie sich äussern, welches auch das Äusserste erduldet und alles aufopfert, um seinen Endzweck zu erreichen. (Reiser IV Einl. IV.) Aber innerlich trennt sie eine unermessliche Kluft. — Erinnert diese Trennung von Empfindungsvermögen und Bildungskraft oder ins Ästhetische übersetzt: von Geschmack und Genie nicht auffallend an Tetens' Seeleneinteilung nach Passivität und Aktivität? Auch die Beschreibung der beiden Vermögen nebst

ihrer Rückführung auf den Thätigkeitstrieb klingt uns bekannt (s. S. 379). Denn nun wird der Versuch gemacht, sie an der letzten Wurzel doch zu vereinigen. Der Sinn für das höchste Schöne liegt nach Moritz unmittelbar in der Thatkraft selbst, die nicht eher ruhen kann, bis sie das, was in ihr schlummert, wenigstens irgend einer der vorstellenden Kräfte genähert hat (Bildende Nachahmung des Schönen S. 21). In der Thatkraft liegen nämlich stets die Anlässe und Anfänge zu so vielen Begriffen, wie die Denkkraft nicht auf einmal einander unterordnen, die Einbildungskraft nicht auf einmal nebeneinander stellen und der äussere Sinn noch weniger auf einmal in der Wirklichkeit ausser sich fassen kann, weil in der Thatkraft Begriffe und Vorstellungen nur in ihren Anlässen und Anfängen vorhanden sind und sich daher weniger vordrängen, als da „wo sie klar und vollständig auftreten". (Bildende Nachahmg. d. Sch. 22 ff.) Mit „Thatkraft" wird also ein allen Seelenvorgängen gemeinsamer Untergrund mächtiger Energie bezeichnet, der triebkräftige Mutterboden für die noch unentwickelten Gebilde des sinnlichen — aber doch eigentlich psychischen — Wahrnehmens, des Gefühlslebens und des abstrakten Denkens. Am nächsten steht sie noch der Phantasie, denn deren Wesen ist zu formen und zu bilden, unbekümmert um alle metaphysischen und abstrakten Begriffe (Götterlehre 1795 S. 1); aber sie ist weiter wie diese, so weit wie die Natur selbst (Bildende Nachahmg. d. Sch. 23). Vor allen Dingen jedoch: sie ist, wie schon der Name sagt, thätig, sie kann „nicht eher ins Gleichgewicht kommen", als bis sie ein Kunstwerk geschaffen hat.

In den älteren Definitionen des Genies tritt das Moment des Freien und Willkürlichen noch nicht hervor. In Wolffs empirischer Psychologie (§ 150) lesen wir: Wenn ein Künstler aus demjenigen, was er in mehreren verschiedenen Werken der gleichen Gattung gesehen hat, die Vorstellung eines Kunstwerkes nach dem Satz des zureichenden Grundes zusammensetzt, so ist dieser Körper den Regeln der Kunst entsprechend. (Vgl. auch S. 417.) Feder erklärt in seiner „Logik und Metaphysik" das Genie aus dem Vermögen, verborgene und bisher nicht beachtete Ähnlichkeiten oder Verhältnisse anderer Art zu entdecken; in dem Werk über den Willen nennt er lebhafte Einbildungskraft und gutes Urteil als die wesentlichen Eigenschaften, denen sieben minder wichtige angereiht werden. Darüber hinaus gehen nun die Untersuchungen, die eine Aktivität des Dichtungsvermögens feststellen. Wie sie auf die Ästhetik übertragen werden, zeigen Brastbergers Philosophische Briefe (1779). Was ist Einbildungskraft im Vergleich mit dem Gedächtnis? Auch sie beschäftigt sich mit lauter Vorstellungen, die durch wirkliche Gegenstände in der Seele erweckt worden sind, wie das Gedächtnis, denn ganz neue einzelne Vorstellungen können wir uns nicht selber ohne Gegenstände schaffen, aber sie bearbeitet willkürlich

diese Vorstellungen, sie erinnert sich nicht mehr, dass und wo sie sie bekommen hat; oder wenn sie es weiss, so trennt und verbindet sie so lange, bis ein neues ideales Geschöpf vor ihr dasteht (S. 30). Der Künstler nun mit seinem feinen Gefühl und seinem geschärften Auge entdeckt alle einzelnen zerstreuten Schönheiten der Natur, alle die feinen verborgenen Züge und die herrlichen vollkommenen Verbindungen. Diese gesammelten Schönheiten, mit denen er seine Seele immer mehr anfüllt, fängt er an, nach seinem eignen Belieben zu verbinden und zu trennen und wieder zu verbinden, bis endlich ein Ganzes, ein Ideal daraus entsteht, das auf einmal alle diese zerstreuten Schönheiten hat (S. 34). Fast das Gleiche lesen wir in den Aphorismen von Hennings (S. 26) und an tausend andern Orten.

Aber jene energetische Theorie, wonach das Bewusstsein eine Kraft ist, die sich in mehreren Vermögen darstellt (s. S. 377), kam auch dem Phantasiebegriff zu gute und bereitete vor, dass das Schaffen im Künstlerischen gewürdigt wurde. Nachdem Mendelssohn das Genie „die freie, aus der Uebereinstimmung aller Seelenkräfte sich ergebende Schöpferkraft“ genannt und Eberhard dem Genie die Attribute Begeisterung und Schöpferkraft beigelegt hatte, baute Sulzer seine bewundernswerte Lehre vom Künstler auf. Zur Künstlerschaft gehören scharfe und feine Sinne sowie ein Hang zur Sinnlichkeit. Die Einbildungskraft ist beim Künstlermenschen leichter, lebhafter und ausgedehnter als bei andern Menschen. „Durch die Leichtigkeit der Einbildungskraft wird sein Werk reich an Vorstellungen; durch ihre Lebhaftigkeit gerät er in Begeisterung und sein Werk gewinnt dadurch das Feuer, das auch uns anflammt; ihrer Ausdehnung haben wir hauptsächlich Ordnung, Plan und Ebenmass in grösseren Werken zu danken“ (Allg. Th. II, 10). Ferner wirkt die Dichtungskraft, die wir zwar alle besitzen — denn alle müssen „sinnliche Gegenstände, die genaue Abbildungen nicht sinnlicher Vorstellungen sind, erdichten können“ — jedoch nicht in dem Mass wie der Künstler und zumal der Dichter, der ihr den Namen gegeben hat. (I, 351.) Es ist eine Wirkung dieser Kraft und jenes Hanges zur Sinnenwelt, „dass man das Immaterielle und Geistige in der Materie entdeckt, welches eine vorzügliche Gabe des Künstlers ist, dass man in blosser Mischung toter Farben Sanftmut oder Strengigkeit fühlt, dass man in bloss körperlichen Formen . . . etwas Geistiges oder Sittliches oder Leidenschaftliches entdeckt“ (III, 83). Zu dieser besonders entwickelten Fähigkeit der „Einfühlung“ (wie man heute sagen würde) tritt nun die Gabe der Erfindung. Sie bewährt sich, indem die Mittel zu einem vorher bestimmten Zweck gefunden werden, wie beim Redner und Baumeister, oder indem ein Gegenstand — ein geschichtlicher Stoff — als zu einer poetischen oder malerischen Absicht tauglich erkannt wird. (II, 69.) Die ganze psychologische

Konstruktion findet ihren Abschluss in dem Nachweis, dass Lebens- und Welterfahrung, Urteilskraft und sittliche Gesinnung im Künstler wohnen müssen. Fast möchte man sie vollständiger nennen als die schon romantisch angehauchte Bestimmung Zschokkes: „Genie ist selbsterschaffende Kraft des Gemüts, ein produktives Vermögen, Fähigkeit eigene Ideale zu realisieren, unbekannte Dinge zu erfinden.“ (a. a. O. S. 213.)

b) Subjektivismus und Objektivismus.

Formalistische Ästhetik ist nicht selten subjektivistisch gewesen. Kant, der die Thätigkeit des Bewusstseins als architektonische auffasst, führt wie jede Formgebung so auch die ästhetische auf die gegebene Gesetzmässigkeit im Subjekt zurück; Herbart verteidigt das Zusammen der Teile im Bild, worin Form bestehen und woran ästhetischer Genuss ausschliesslich haften soll, gegen den Vorwurf der Unlebendigkeit, indem er das Zusammen als eine Spannung von Vorstellungskräften deutet — ganz im Sinne seiner Psychologie. Aber im 18. Jahrhundert besteht noch vielfach ein Gegensatz zwischen dem subjektivistischen Prinzip und dem Formalismus: die Formen erscheinen als etwas Objektives, das an sich der psychologischen Analyse entzogen bleibt. Die Verbindung zwischen Psychologie und Ästhetik zeigt sich also in einem Kampf zwischen der allgemein gebilligten subjektivistischen Tendenz und dem Objektivismus, dem die Formenlehre zuneigt; den Sieg hat jene psychologische Ästhetik errungen, die sich auf eine Analyse der von Kunstformen erzeugten Gefühle stützt.

Dass die allgemeine Richtung darauf geht, das Schöne von der Seele her und nicht vom Gegenstand aus zu begreifen, erhellt schon aus den bekannten Worten, in denen Herder die Baumgartensche Ästhetik gepriesen hat: er vergleicht sie mit der „Kuhhaut, aus der eine ganze Königsstadt der Dido, eine wahre philosophische Poetik, umzäunt werden könnte“, und zwar deshalb, weil durch sie der Poesie ein „Gebiet des Eigentums an der Seele“ angewiesen worden sei. Dies Gebiet sucht er selbst im Sinne seiner genetischen Psychologie zu erforschen. Er beschreibt das unterschiedslose Beisammensein dunkler Begriffe in der Kindesseele und verfolgt sodann das stufenweise Erwachen psychischen Lebens. Aus der Gleichheit und Verschiedenheit sinnlicher Eindrücke entsteht ein Verständnis für Einheit und Mehrheit, Ordnung und Übereinstimmung; am Ende der Entwickelungsreihe

erreicht das Kind den Begriff der Vollkommenheit, und da Schönheit nichts als sinnliche Vollkommenheit ist, auch den Begriff von Schönheit. (IV, 5 ff. 27 ff.) In dieser Darlegung wird also Baumgartens Formel, dass Schönheit in sinnlich erkannter Vollkommenheit bestehe, psychogenetisch begründet. Doch auch für die psychologische Beschreibung bietet die zunächst objektivistische Definition: Schönheit ist Vollkommenheit, genug Handhaben. Denn schon der von Leibniz nahe gelegte Zusatz: insofern sie undeutlich erkannt wird, erweist sich als subjektivistisch.

Was die Bedeutung der „Vollkommenheit" betrifft (s. S. 567), so fanden die Ästhetiker sie vielfach in der formalen Bestimmtheit, dass sie eine Einheit im Mannigfaltigen sei. Der die Form treffende Gedanke „Viel aus Einem und in Einem" gab für die Kunsttheorie einen festen Halt ab und erlaubte eine Vertiefung der psychologischen Interpretation. Hiernach betrachten und benennen wir einen Gegenstand als schön, wenn wir an ihm die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer Einheit oder zu einem Zwecke undeutlich erkennen. Es ist jedoch klar, dass diese Definition viel zu weit ausgreift. Wenn alles schön heissen soll, wo wir eine Übereinstimmung des Vielfachen finden, so sind auch die Wissenschaften und die Tugenden schön und Crousaz hat recht, wenn er von Gott, den wir nur dunkel zu ahnen und nicht begrifflich zu erkennen vermögen, behauptet: *„Personne ne disconviendra que Dieu ne soit essentiellement beau". (Traité du beau* S. 125.) In der That hat die formalistische Ästhetik des 18. Jahrhunderts auch späterhin solche Folgerungen gezogen. Karl von Dalbergs Grundsätze der Ästhetik (1791) beginnen mit Bestimmungen, die auf Herbart weisen: „In dem inneren Bewusstsein und in den Verbindungen zwischen äusseren Gegenständen und der Seele sind gewisse Verhältnisse, in welchen das Gefallen am längsten und stärksten besteht. Diese Verhältnisse sind ästhetische Gesetze." (S. 6.) Die einen beziehen sich auf die Stärke, andere auf die Dauer, die übrigen auf die Vollkommenheit des Schönheitsgefühls. Die Intensität des ästhetischen Gefühls betreffen das Gesetz der „Einheit in dem Gegenstande der Geistesbeschäftigung" und das Gesetz der „Sammlung und Anwendung mehrerer und verschiedener Kräfte zu einem nämlichen Zwecke". Auf die Dauer haben Einfluss die „Abwechselung der Beschäftigung" und die „Sparsamkeit im Gebrauch von Organen." Hierher gehört, was uns besonders interessiert, „die

Freude an allem, was deutlich und leicht zu fassen ist, z. B. Symmetrie; die Schönheit der Abkürzungsformeln in Vernunftschlüssen, im Rechnen, in tabellarischer Übersicht.“ Ferner die Schönheit in körperlichen Bewegungen, „im Reiten, Tanzen, Fechten, welche immer lediglich darauf hinausgeht, mit dem leichtesten und geringsten Aufwand körperlicher Kräfte den nämlichen Zweck zu erreichen.“ (14.) Wir bemerken, wie hier das Ästhetische über die Grenzen der Kunst ausgedehnt und das Prinzip des geringsten Kraftaufwandes vorweggenommen wird, das heutzutage nicht nur in der Ästhetik der Bewegung und bei der sogenannten mechanischen Schönheit, sondern auch im „Denken der Welt“ zu Ansehen gelangt ist. Neben diesem Nachteil steht jedoch der Vorteil, dass ein solcher allgemeiner Formalismus, gerade weil er die Kunst der Wissenschaft nähert, das Nachahmungsprinzip zu überwinden vermag. Besonders Karl Philipp Moritz hat die „Deutlichkeit im Begriff des Ganzen“ benutzt, um die Idealität der Kunst gegenüber einem kopierenden Naturalismus zu verteidigen. Der Künstler darf, ja er muss von der Natur abweichen. Um so mehr, als er mehr Ordnung und Übereinstimmung in einem kleinen Umfange darstellt als die Natur ihm bietet. Und so wie der gebildete Geist im Denken Ordnung, Licht und Klarheit liebt, so muss auch in der Kunst das Wohlgeordnete, was leicht zu durchschauen und ohne Mühe zu umfassen ist, vor dem Verwickelten, Verwirrten und Unbehülflichen notwendig den Vorzug haben. Auf Leichtigkeit der Übersicht kommt ja im Denken alles an, und so auch in der Kunst.[1])

Einen entscheidenden Anstoss zur Fortbewegung in dieser Gedankenrichtung gab Sulzers Allgemeine Theorie der schönen Künste (1774, nach der 2. Aufl. 1778/9 zitiert). Sie beeinflusste die Ästhetik nicht nur durch die Stoffmenge, die aus Kunstgeschichte und Kunstwissenschaft, aus Philosophie und Völkerkunde zusammengeholt und übersichtlich verarbeitet war, sondern vornehmlich durch Überlegungen, die der moralisierenden Tendenz der Zeit entsprachen und dennoch in die Zukunft hinauswiesen. Sulzer war einer von den Wenigen, die in der grünen Saat der Zeit die Wälder der Zukunft rauschen hörten. Das zeigt sich

---

[1]) Deutsche Monatsschrift 1792 II, 34. Gegen Moritz vgl. Heydenreich, System I, 189 ff.

sogleich in seiner Behandlung des Formalismus. Wenn Teile so verbunden sind, dass keiner von ihnen als ein Ganzes angesehen werden kann, so bilden sie eine Einheit. „Eigentlich ist das Wesen eines Dinges der Grund seiner Einheit, weil in dem Wesen der Grund liegt, warum jeder Teil da ist und weil eben dies Wesen eine Veränderung leiden würde, wenn ein Teil nicht da wäre. Also ist Einheit in jeder Sache, die ein Wesen hat, folglich in jeder Sache, von der es möglich ist zu sagen oder zu begreifen, was sie sein soll. Dass eine solche Sache das ist, was sie sein soll, kommt daher, dass alles, was dazu gehört, wirklich in ihr vorhanden ist. Also ist die Einheit der Grund der Vollkommenheit und der Schönheit, denn vollkommen ist das, was gänzlich und ohne Mangel das ist, was es sein soll; schön ist das, dessen Vollkommenheit man sinnlich fühlt oder empfindet.“ (II, 24.) Obgleich das Ergebnis nichts Neues sagt, bemerkt man doch, welche Wendungen zum Neuen hier und dort auftreten. Die Begriffe des Organismus und der inneren Zweckmässigkeit sind angedeutet, das Wesen, die platonische Idee, das Absolute der spekulativen Ästhetik thront dahinter. Man begreift auch, dass eine solche Auffassung bei dem rein Künstlerischen nicht stehen bleiben kann, sondern zu höheren Werten fortschreiten muss. Daher bringt Sulzer die Lehre Wolffs zur Vollendung, wonach Gutes, Schönes und Wahres an sich eins sind und nur durch die apperzipierenden Seelenvermögen sich sondern: wird die Vollkommenheit deutlich erkannt, so ist sie Wahrheit, wird sie sinnlich geschaut, so ist sie Schönheit, wird sie vom Willen erstrebt, so ist sie das Gute. Fast ebenso haben späterhin Schelling und Hegel die Sphären des Geistigen nach der Art, wie das Absolute erfasst wird, von einander abgetrennt. Will man den bei Sulzer und Feder (Wille 1779 I, 205) erreichten Standpunkt bestimmen, so wäre etwa zu sagen, dass ihre Universaltheorie der Schönheit (der sinnlichen, [idealen,] rationalen und moralischen) die Ästhetik zu einer allgemeinen Wertlehre macht, die aus den Thatsachen der Kunst ihren Stoff entnimmt. Die gleiche Beurteilung liesse sich auch auf Zschokkes „Ideen zur psychologischen Ästhetik“ ausdehnen. Das Schöne gefällt nach Zschokke nicht als undeutliche Erkenntnis des Vollkommenen d. h. der centrierten Vielheit schlechthin, sondern weil es eine Verbindung von drei Arten der Vollkommenheit ist, nämlich des sinnlich Vollkommenen oder Angenehmen, des theoretisch Vollkommenen oder Zweck-

mässigen und des praktisch Vollkommenen oder Guten. Keine dieser Vollkommenheiten allein bedeutet das Wesen der Schönheit, nur ihre vom Gefühl aufgenommene Vereinigung kann als „das Schöne" gelten. In Bezug auf den rationalen Faktor hebt Zschokke die Proportionalität hervor und führt sie zurück auf die „Fortschreitbarkeit vom Ähnlichen zum Ähnlichen"; den sinnlichen Faktor verteidigt er lebhaft gegen die Rationalisten, denn „ein Objekt, welches unmittelbar unsre sinnlichen Organe zerstört und beleidigt, wird von keinem für schön gehalten" (S. XX). Da das Schöne auf das Gefühl wirken soll, so muss die Arbeit des Verstandes bei der Auffassung möglichst erleichtert werden und dazu dienen: Einförmigkeit, Einheit, Einfalt, Verhältnismässigkeit, Zweckmässigkeit, Wahrheit des Dargestellten, Wahrscheinlichkeit in der Darstellung, quantitative und qualitative Vollkommenheit (333).

Dass die formalistische Deutung des Vollkommenheitbegriffes für die psychologische Ästhetik nicht zureiche, ist keine Entdeckung Sulzers und seiner Nachfolger, sondern eine Einsicht, die den deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts bereits durch Shaftesbury (1711) übermittelt worden war. Indem Shaftesbury Schön mit Gut gleich setzte und alle Schönheit als Ausdruck einer inneren geistigen Grösse fasste, vertrat er eine Inhaltsästhetik; da er jedoch den *mind* für eine formende Kraft erklärte, so näherte er sich auch dem Formalismus. Der Begriff der Schönheit ist bei ihm gleichfalls ein sehr ausgedehnter: zu ihm gehören die von Natur und Kunst gebildeten *dead forms,* alsdann die in der menschlichen Schönheit enthaltenen formenden Formen, denen sowohl Geist als auch seine Wirkung, nämlich Form, zukommt, und schliesslich die *divine beauty,* die als zwar höchste, aber rein geistige Schönheit sich in Gesinnungen und Handlungen erweist. Die ganze Lehre würden wir heute wohl dahin charakterisieren, dass in ihr die Idee als immanentes Formprinzip auftritt. Sie hat bei unsern Klassikern sich in das Prinzip der „inneren" Form umgesetzt, wonach das einzelne, zum inneren Erlebnis gewordene Ereignis ein zusammenhangsvolles Ganze offenbart, das dauernde Befriedigung hervorruft, während die äussere Form in dem konsequenten Verhältnis der Teile zu einander, im strengen Mass des Rhythmus, in harmonischer Anordnung der Klänge besteht. Von Shaftesbury ist wahrscheinlich Winckelmann beeinflusst, wenigstens in den ästhetischen Aufsätzen aus den Jahren 1759 und 1763. Die

Schönheit freilich wird rein formal gefasst: als Mannigfaltigkeit im Einfachen oder als das Einfache in einer beständigen Veränderung; und an andern Stellen wird alles Metaphysische von ihr abgelehnt (IV, 70): sie gleiche dem Wasser, das aus dem Schoss der Quelle geschöpft wird und Unbezeichnung sei eine ihrer wesentlichen Eigenschaften (ebenda u. IV, 61). Indessen das Kunstwerk soll ausser der Schönheit noch „Ausarbeitung" (Technik) und vor allem eine „Idee" des denkenden Künstlers enthalten, und diese bestimmt das Werk dem Inhalte nach.

Von den Belegen für den Subjektivismus in der Ästhetik greife ich diejenigen heraus, die der modernen Auffassung am besten entsprechen. Home entscheidet sich trotz mehrerer Ansätze zum erkenntnistheoretischen und ästhetischen Objektivismus dahin, „dass die Schönheit in keinem Fall, welcher es auch sein mag, zu einer wirklichen Eigenschaft der Körper wird." (Elemente der Kritik, deutsch 1763, I, 317.) Lossius (Phys. Urs. S. 65) erwähnt diese Stelle und erklärt es für die damals herrschende Meinung, dass die Schönheit „subjektivischer Natur" sei. Bei Dalberg lesen wir: „Der sicherste Gang ist: analytisch bis zu dem Bewusstsein aufzusteigen, weil hier der Urkeim alles menschlichen Denkens und Empfindens liegt; von da kann man synthetisch schliessen." (Grundsätze 1791 S. 3. Vgl. die „Klassen von Lehrsätzen der reinen Ästhetik" auf S. 46.) Ebenso bestimmt äussert sich Hissmann (Ps. Vers. S. 164): „Da bei der Schönheit alles auf unsre Organe und auf die Art, wie wir empfinden und assoziieren, ankommt, so ist es ganz vergeblich, das Wesen der Schönheit mühsam aufsuchen zu wollen. Man muss sich begnügen, wenn man die verschiedenen Arten schöner Gegenstände oder, welches einerlei ist, wenn man die Organe, vermittels welcher wir die schönen Gegenstände wahrnehmen, aufzuzählen im Stande ist." Und da nun diese Organe körperlich sind, so kann auch der Ästhetik durch die Physiologie ein Beitrag erwachsen. Wie Burke die gegenseitige Bedingtheit des Seelischen und Leiblichen hervorhebt, wie Home die Wechselwirkung zwischen der inneren Leidenschaft und ihrem physischen Ausdruck ins Auge fasst, so reicht von den Schweizer Kritikern an bis zu Lessings Dramaturgie das Bemühen, die niedrigen, eng mit dem Körper verbundenen seelischen Vorgänge für die Poetik zu verwerten. In der gleichen Auffassung hatten schon Wolffs „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen" (§ 216) auf die Wissenschaft von der „Übereinstimmung der Geberden mit den natürlichen Neigungen" hingewiesen und dadurch der „Mimik" J. J. Engels den Boden bereitet.

Wenn das Schöne in die undeutliche Erkenntnis des Vollkommenen und dies in die formale Vereinheitlichung des Vielfachen gesetzt wird,

so ist der psychologischen Deutung Thür und Thor geöffnet. Maupertuis, Mendelssohn und Eberhard finden den Grund darin, dass vermöge der Einheit unsre eingeschränkte Seele die Vielheit besser zu fassen vermöge; Hemsterhuis giebt die oft wiederholte Formel: *„L' âme juge le plus beau ce dont elle se peut faire une idée dans le plus petit espace de temps."* (Deutsch in den Verm. phil. Schr. 1782 S. 20.) Dasselbe drückt Goethe in seiner Weise so aus: das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in einer grossen Thätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir zur Reproduktion gereizt, uns gleichfalls lebendig und in höchste Thätigkeit gesetzt fühlen (Werke 1829, XXX, 239). Selbst die Schönheit einfacher Farben und Klänge[1]) beruht auf einer Einheit in der Mannigfaltigkeit. „Denn ein jeder Lichtstrahl kann in sieben feinere Strahlen oder Farben aufgelöst werden, und ein jeder Ton oder Klang besteht in der That aus vielen harmonisch vereinigten Tönen, die aber wegen ihrer genauen Verbindung nur wie ein einziger Ton klingen." (Anton Friedrich Büschings Ästh. Lehrsätze und Regeln. 2. Aufl. 1776.) — Über dies Prinzip geht hinaus Lamberts „Anlage zur Architektonik" (1771 I, 368 ff.). Einfache Schönheiten, wie die prismatischen Farben, ergeben in ihrer Verbindung das zusammengesetzte und objektive Schöne; je einfacher die Verhältnisse dieser Verknüpfung sind, desto leichter wecken sie Gefallen. Die Theorie des zusammengesetzt Schönen hat es demnach mit Verhältnissen zu thun. Aus dieser grundlegenden Erkenntnis folgt als erste Aufgabe die Feststellung der einfachsten Verhältnisse, woran sich dann anschliessen muss, „wie sie sich kombinieren lassen und was durch jede Kombination erhalten wird" (376). Wesentlich werde es sein, die Verhältnisse auf Zahl und Mass zurückzuführen, wie es in Baukunst und Musik sowie in der Lehre von der Perspektive schon teilweise gelungen sei, denn alsdann könne man mit Sicherheit dies oder jenes als gut und richtig bezeichnen, so dass es „auf das Urteil des Geschmacks garnicht ankommt." Weniger fanatisch ist Lazarus Bendavid in seinem psychologischen und formalistischen „Versuch einer Geschmackslehre" (1799). Er bezeichnet die Ästhetik (als unterschieden von einer Kritik der Urteilskraft) geradezu als einen Teil der angewandten Psychologie. Da schön weder mit angenehm noch mit gut noch mit wahr zusammenfällt, da es weder ausschliesslich auf dem Sinneseindruck beruht, noch mit den Folgen, noch auch mit der Richtigkeit des Gegenstandes identisch ist — eine Giftblume von üblem Geruch, die doch garnichts bezeichnet, kann sehr schön sein — so heisst schön „nichts andres als gefällig durch die Zusammenstellung der Teile neben-

[1]) „Die einzelnen Töne, die einzelnen Farben und so Ideen, Sätze, Handlungen haben schon ihre Reize, die eine vor der andern, und können daher nicht, bei gleich viel Einheit und Mannigfaltigkeit, eine gleiche Wirkung thun." (Feder, Wille 1779 I, 207/8.)

und nacheinander, nichts anderes als gefällig durch die Form ohne Hinsicht auf Annehmlichkeit, Güte und Wahrheit. Schön ist ein Gegenstand, wenn seine Form dies Wohlgefühl erregt, und zu diesem Behufe muss er aus mehreren Teilen bestehen, müssen diese Teile als das Mannigfaltige in demselben ein Ganzes ausmachen, das in kurzer Zeit aufgefasst werden kann." (S. 64.) Mit Nachdruck unterscheidet Bendavid — übrigens schon in den „Beiträgen zur Kritik des Geschmacks" (1797) — von Linien, die sich geometrisch konstruieren oder arithmetisch berechnen lassen, solche, die nur aus der Einbildungskraft gezeichnet und im Gefühl genossen werden können. Diese freien Linien heissen schön, im engern Sinn des Wortes.

Um von den bildenden Künsten auf die redenden überzugehen erinnern wir an eine anonyme Schrift. Der Verfasser des anregenden Buches: „Etwas für Politiker und Psychologen" (1795) geht davon aus, dass der Begriff der Dichtkunst empirisch aus den gemeinsamen Merkmalen poetischer Werke abstrahiert, aber nicht *a priori* bestimmt und dann als Massstab gebraucht werden soll (S. 69). Die Einheit des Mannigfaltigen, die der Verfasser zunächst an Beispielen aus der Rhetorik erläutert — was sehr charakteristisch ist —, erfordert zweierlei: erstens, dass alle Teile des Mannigfaltigen zusammenstimmen oder von der Art sind, wie sie den Verstandesbegriffen von dem darzustellenden Objekt zufolge sein müssen; dies ist die materielle Einheit. Zweitens muss die Art und Weise der Verknüpfung unter den Teilen des Mannigfaltigen durchgängig so beschaffen sein, wie es mit unsern Verstandesbegriffen von dem darzustellenden Objekt übereinstimmt. Dies ist die formelle Einheit (S. 78). Nunmehr wird völlig zutreffend die formale Einheit erläutert an der strengen Notwendigkeit, die in der Handlung und in den Charakteren eines Dramas herrschen muss; bedenklich scheint nur, dass der Erfolg eine Befriedung des Verstandes und seines Kausalbedürfnisses sein soll. Als eine Abweichung von den Regeln der Einheit wird das Melodrama getadelt. Denn „der Ausdruck durch Worte und die natürlichen Ausdrücke der Musik werden nicht zugleich, sondern nacheinander, in verschiedenen Absätzen hervorgebracht. Das ist der formellen Einheit entgegen" (S. 92). Auch das schönheitswidrige Einflicken von Fremdwörtern verwirft unser Anonymus und begründet sein Urteil sehr anschaulich wie folgt: „Das fremde Wort muss an sich eben das Gefühl erzeugen, was wir haben würden, wenn wir einen Sänger hörten, der öfters eine Stelle mit seiner Stimme nicht herausbringen könnte und sie daher, statt sie zu singen, auf der Geige spielte, und dann wieder zu singen fortführe . . ." (S. 109). Ganz modern mutet uns der Gedanke an, dass es ein Unsinn sei, alle die verschiedenartigen Personen eines Dramas mit ihren wechselnden Gefühlen in einem und demselben Silbenmass sprechen zu lassen (S. 124).

Doch um wieder zu dem Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit zurückzukehren — in ihm ist ausgesprochen, dass kein Teil ohne Störung des objektiven Ganzen fehlen darf und jeder nur im Zusammenhang mit den andern die erfreuende Einheit möglich macht. In der bloss ahnenden, nicht logisch erkennenden Auffassung dieses Verhältnisses soll die ästhetische Lust begründet sein. Wir wissen gegenwärtig, dass diese Erklärung nicht ausreicht, sondern dass viele gefällige Formen teils aus Bedingungen des Materials (z. B. bei der Flechttechnik) hervorgegangen sind, teils erstarrte Nachahmungen von Naturgegenständen bedeuten. Aber noch immer interessieren wir uns für die psychologische Begründung, die in Hogarth ihren kräftigsten Förderer fand. Hogarths *Analysis of beauty* (nach der 2. deutschen Ausgabe von 1754 zitiert) enthält ausser der allbekannten Theorie der Schönheitslinie so viel Beiträge zur Ästhetik überhaupt, dass der Übersetzer mit Recht behaupten konnte, seine „Bestimmung der Ursachen der Schönheit bezieht sich zwar nur auf die Formen, aber ich müsste mich sehr geirrt haben, wenn ich nicht in den ersten Hauptstücken, besonders von der Verwickelung und von der Mannigfaltigkeit, worin der Grund gelegt ist, auf welchen hernach die Bestimmung der nächsten Ursachen der Schönheit der Formen gebaut wird, auch die wahren Gründe der Schönheit in den Werken des Geistes und der Töne entdeckt hätte." Hier beschränken wir uns auf die Feststellung, dass Hogarth fortwährend zwischen ästhetischem Objektivismus und Subjektivismus schwankt. Die Objekte müssen, um für schön zu gelten, folgende Eigenschaften haben: Richtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gleichförmigkeit, Einfachheit, Verwickelung, Grösse. Aus der Verwickelung stammt vornehmlich der Wert der Schönheitslinie. Nun aber wird dieser Wert durchaus psychologisch begründet. Jedes Nachgehen und Verfolgen, so etwa meint Hogarth, besitzt einen ursprünglichen Reiz, sei es dass wir auf der Jagd einem Wilde oder am Schreibtisch einer Problemlösung nachspüren. Denselben Reiz gewährt die Wellen- und Schlangenlinie, deren Biegungen ähnlich wie leichte Hindernisse uns angenehm beschäftigen. (S. 8). Anderseits deutet Hogarth auch eine symbolische Bedeutung dieser Linie an, die als lebendige und individuelle Bewegung aufzufassen sei. Daher spricht er ihr grösseren Wert zu als den starren Proportionen. (43). Nachdem er zur Vergleichung dreier Figuren aufgefordert hat, bemerkt er, „dass diese Neigung zur Schönheit in der einen nicht von irgend einem höheren Grade der Genauigkeit in den Verhältnissen ihrer Teile, sondern bloss von den mehr gefallenden Wendungen und Zwischenwindungen der Linien, welche derselben äussere Gestalt ausmachen, herrühret. Denn in allen drei Figuren sind einerlei Verhältnisse beobachtet worden und in Ansehung dessen haben sie alle ein gleiches Recht schön zu heissen." (S. 30.) Goethe ist, in seinem Spinoza-Aufsatz vom Jahre 1785, noch

weiter gegangen und hat jede Messung von Körperproportionen abgelehnt, weil sie einen räumlichen und äusserlichen Massstab an den Leib anlegen, der in Wahrheit die „Übereinstimmung, nach der er existiert“ in sich selbst hat. In der That braucht man garnicht zu fragen, weshalb die Symmetrie des Leibes gefällt, denn der menschliche Körper gefällt von selbst dem Menschen und von ihm aus wird das Gefallen an ähnlichen Verhältnissen auf andere Dinge übertragen.

Wir betreten eine andre Stelle des Feldes und finden wieder die Richtung auf das Gegenständliche und die Richtung auf das Innenleben, zunächst im Kampf mit einander, alsdann versöhnt. Der Treffpunkt beider Mächte ist die Theorie der Nachahmung. Um 1730 lehrte Gottsched: die Schönheit ist objektiv; die Dinge dieser Welt sind schön, da Gott sie für den Verstand gefällig nach Zahl, Mass, Gewicht geschaffen hat; sie nachzuahmen ist des Künstlers Pflicht. Aber schon bei ihm zeigte der realistische Grundsatz der Nachahmung subjektivistische Beimengungen, die bei Batteux und Sulzer zum Prinzip der Idealisierung geführt haben. Denn was verkündete Batteux' „Einleitung in die schönen Wissenschaften“? Die Künste seien auf die Nachahmung der Natur eingeschränkt, aber der schönen Natur d. h. der mit Geschmack gewählten. Und was sagte Sulzers ebenso eifrig gelesene und gepriesene Ästhetik? „Ich unterscheide hier die Abbildung von der Nachahmung . . . obgleich man sie gemeiniglich mit einander vermischt. Ich nenne eine Abbildung die Beschreibung, die Darstellung oder Hervorbringung eines Gegenstandes, so wie derselbe sich in der Natur befindet, und eine Nachahmung die Darstellung eines Gegenstandes, der sich nicht in der Natur befindet, sondern den natürlichen Gegenständen ähnlich ist. Indem der Geschichtschreiber getreu die Handlungen und Sitten der Menschen erzählt, macht er davon eine Abbildung; der Dichter, welcher sie verschönert, um daraus einen Gegenstand für das Theater zu machen, ahmt sie nach.“ (Verm. Schr. II, 16.) Auf einer tiefen Stufe stehen die Künstler, die ihre Gegenstände aus der Natur nehmen, wie sie sich darbieten, ohne Wahl des besseren; zu einer zweiten Klasse gehören, die mit Überlegung und Geschmack das beste aus der Natur wählen; „zur dritten und höchsten Klasse gehören die, denen die Natur nicht mehr genüge leistet, die deswegen ihr Genie anstrengen,

in den Gegenständen der Natur das, was zu ihrem Zweck nicht dient, wegzulassen, das, was ihm dient, allein herauszusuchen und aus diesen Elementen durch die schöpferische Kraft ihres Genies eigene idealische Formen zu bilden . . ." (Allg. Th. II, 371.) Es scheint, bei diesem Idealisieren und „Verschönern" (III, 56) könne nicht mehr von Naturnachahmung gesprochen werden. Und dennoch ist es in einem höheren Sinne möglich und geboten. Auch der freieste und kühnste Künstler bleibt ein Diener der Natur, der die gleichen Absichten wie die Natur durch ähnliche Mittel zu erreichen sucht. „Zu dieser Nachahmung der Natur gelangt man nicht durch unüberlegtes Abschildern einzelner Werke, sie ist die Frucht einer genauen Beobachtung der sittlichen Absichten, die man in der Natur entdeckt, und der Mittel, wodurch sie erreicht werden." (III, 285/6.) Wahrheit, nicht Wirklichkeitstreue verlangt also schon Sulzer wie später unsre klassischen Dichter, eine Wesenverwandtschaft des schaffenden Künstlers und des schaffenden Weltgrundes ahnt er wie später unsere idealistischen Philosophen sie verkündet haben. Doch ist seine Lehre auch von rückständigen Bestandteilen nicht frei. Ähnlichkeit, von des Künstlers „Witz" entdeckt, und dargestellt, soll gefallen. Aber „je entfernter das nachgeahmte Bild seiner Natur nach von dem Urbild ist, je lebhafter rührt die Ähnlichkeit," der Maler also „mache Dinge sichtbar, die nicht für das Auge gemacht scheinen, die Wärme und Kälte, das Harte und Weiche, das Leben und den Geist: dadurch wird er uns in Bewunderung setzen." (I, 19.) Hier schimmert die alte Bedeutung des Wortes Kunst hindurch, die Kunst als Kunstfertigkeit, und zum Massstab wird die Grösse der überwundenen Schwierigkeit, ein Massstab, den wir nur noch bei Klaviervirtuosen und Jongleuren anzulegen gewohnt sind.

Erst gegen Ende des Jahrhunderts wurde in der systematischen Ästhetik mit dem Nachahmungsprinzip in jeder Form gebrochen. Heydenreich war es, der alle die Theorie der Mimesis angreifenden Gedanken zusammenfasste, sie in das Gebiet der reinen Psychologie versetzte und zur Zerstörung des Objektivismus benutzte. Er meinte, der Künstler denke in seiner Begeisterung schwerlich daran, die Natur nachzuahmen oder zu verschönern; in Wahrheit thue er nichts andres, als sein Gefühl in sinnliche Darstellung zu ergiessen; die Ästhetik handle also von verschiedenen Arten der Darstellung eines bestimmten Empfindungs-

zustandes. Gegen diesen subjektivistischen Begriff der Ästhetik wendete Zschokke ein, er sei einerseits zu weit, denn jeder Verzweifelnde, Zornige, Weinende sei dann ein Künstler, da er einen bestimmten Zustand seines Gefühls ausdrücke. Man müsse hinzufügen: freie oder absichtliche Mitteilung von Gefühlen. Anderseits sei jener Begriff zu eng. Denn wer werde von einem Landschaftsmaler oder Baukünstler sagen, er stelle einen bestimmten Empfindungszustand dar? Diese Künstler schildern vielmehr Gegenstände, die entweder auf ihre Empfindsamkeit gewirkt haben oder die sie erfinden, um durch sie auf das Gefühlsvermögen zu wirken. Das heisst also, dass auf Einbeziehung der Objekte nicht völlig verzichtet werden kann.

Eine andre Unterstützung fand der ästhetische Subjektivismus in der aus England stammenden Annahme, dass ein bestimmtes Organ oder ein bestimmter Sinn in der Seele existiere, der für die Auffassung des Schönen da sei. So sprach namentlich Hutcheson (1725) von einem innern Sinn, durch den wir das Schöne so erkennen und seine Arten so unterscheiden sollen, wie wir durch den Gesichtssinn Farben und Gestalten erkennen und unterscheiden. Wir dürfen ebensowenig fragen, was in Wirklichkeit schön sei, wie wir fragen, was an sich sichtbar sei; sichtbar nennen wir eben, was dazu gemacht ist, durch den Gesichtssinn erkannt zu werden, und schön, was ein Gegenstand der Erkenntnis für den inneren Schönheitssinn ist. Die Aufgabe der Künste besteht darin, diejenigen Eigenschaften der Naturgegenstände nachzuahmen, die infolge jener seelischen Anlage ästhetischen Wert besitzen. — Gegen diese Theorie eines angeborenen, die Dinge bestimmenden Sinns ist schon in ihrem Heimatlande[1]) eingewendet worden, dass die ästhetischen Gefühle individuell ausserordentlich verschieden sind und man doch nicht von jedem anders Fühlenden sagen könne, er sei gleichsam ästhetisch farbenblind. In Deutschland hat sie wohl keinen einzigen unbedingten Anhänger gefunden. Vielmehr ist bei uns das Prinzip der Nachahmung von andrer Seite her untergraben worden. Im Zusammenhang seiner Phänomenologie berührt Lambert diese Grundfrage der Ästhetik. (Neues Org. 1764 II, 421.) Die Phänomenologie lehrt, aus dem Schein richtig auf das Sein zu schliessen; sie soll im allgemeinen leisten, was die Optik

[1]) Search, Das Licht der Natur. Deutsch 1772, II, 198. Vgl. auch, was über Abbt auf S. 274 dieses Buches gesagt worden ist; ferner S. 577.

für das Auge leistet. Wie nun innerhalb des Gesichtssinnes die Perspektive Anweisung giebt, die natürliche Erscheinung der sichtbaren Körper bis zur Täuschung nachzubilden, so bestehen überhaupt ästhetische Vorschriften für die Nachahmung eines Gegenstandes. Die Bildhauerkunst muss „nicht nur dem Auge, sondern auch dem Gefühl einerlei Schein zeigen“ (422), braucht aber nur die Verhältnisse, also weder Grösse noch stoffliche Beschaffenheit des Vorbildes wiederzugeben. Mit einem Wort, es ist künstlerische Wirkung möglich durch die gesetzmässig in uns wirkende Scheinhaftigkeit der Dinge. Dem hiermit ausgesprochenen Prinzip der Täuschung hat Lazarus Bendavid die eindringlichsten Untersuchungen gewidmet.[1]) Doch ist seine Zergliederung der Illusion nicht ganz klar; in der Hauptsache geht sie darauf hinaus, „dass das Vergnügen an der Täuschung zwei Bestandteile enthalte: die Befriedigung des Verstandes durch die Einsicht in die Wahrheit und die Befriedigung der Einbildungskraft durch die leichte Thätigkeit. Diese beiden Bestandteile sind aber so zu einem Ganzen gemischt, dass, je mehr von dem einen dazu genommen werden, desto weniger muss von dem andern darin zu finden sein. Denn je mehr Merkmale von dem täuschenden Gegenstand mit dem wirklichen übereinstimmen, desto weniger findet die Einbildungskraft zu ergänzen und desto weniger Thätigkeit braucht sie zu äussern“. (Vers. einer Geschmackslehre 1799 S. 264.)

Bekannt und erneuter Darstellung nicht bedürftig ist, wie Schiller, Goethe und Kant die Vorstellung vom ästhetischen Schein entwickelt haben. Dieser Zentralgedanke der klassischen Ästhetik geht teils auf den deutschen Phänomenalismus zurück, teils auf den von England übernommenen und psychologisch gestützten Begriff der „idealen Gegenwart“. Das Kennzeichnende des künstlerischen Eindrucks wird nämlich von Home an dem Gegensatz zwischen *real presence* und *ideal presence* erläutert; jene verhalte sich zu dieser wie ein Objekt zu dem ihm entsprechenden Erinnerungsbild. Das Kunstwerk biete also mit der bloss idealen Gegenwart seines Inhaltes nichts als Schein. Oder, um mit der neusten Richtung unsrer modernen Ästhetik zu

---

[1]) Von den weniger wichtigen Analysen sei wenigstens am Rande Eberhards Versuch erwähnt, die Frage zu beantworten: wie macht uns der Dichter zu dem Glauben willig, dass Herkules in Versen geredet habe? (Allg. Theorie 2. Aufl. 1786 S. 147.) Vgl. auch den letzten Satz auf S. 589.

sprechen: es zeigt nicht die Seinsform, sondern die Wirkungs- oder Vorstellungsform eines Gegenstandes.

Wie die Einteilung der Künste auf die dem Subjekt zur Verfügung stehenden Mittel gegründet wird, so ruht auch die Verteilung der ästhetischen Kategorien auf psychologischem Grunde. In dieser Tafel steht an erster Stelle eine uns verloren gegangene Kategorie: die des Neuen und Wunderbaren. Die zwei bedeutsamsten Erörterungen, die ihr gewidmet worden sind, scheinen unabhängig von einander entstanden zu sein. Die eine, mehr begrifflich gliedernde als psychologisch vertiefende, ist Baumgartens und Meiers „ästhetische Thaumaturgie". Ihr Hauptsatz lautet: *admiratio est intuitus novitatis.* Das der Anschauung sich bietende Neue erregt unsre Aufmerksamkeit und Verwunderung; das Wunderbare, als höchster Grad des Neuen, unsre Bewunderung. Es ist sofort deutlich, wie hier mehrere verschiedenartige Begriffe, nämlich die des Neuen, Erstaunlichen, Wunderbaren und Bewundernswerten, durcheinander gewirbelt werden. Etwas dem Beschauer Neues braucht gewiss nicht über seine Erwartung so hinauszugehen, dass es wunderbar erscheint, und das Wunderbare ist noch keineswegs der Bewunderung würdig, während manches Alte und Bekannte stets die höchste Bewunderung weckt. Einwandsfreier giebt sich Homes Darstellung (im 6. Kapitel seines ersten Bandes). Home schreibt dem Neuen den stärksten affektiven Einfluss zu — selbst die Schönheit und Grösse nicht ausgenommen; seine durchaus psychologische, an die Dichtkunst angeknüpfte Analyse unterscheidet vier Grade des Neuen und der Verwunderung. Dabei tritt ihm ein Problem entgegen, das dem des Tragischen und dem der musikalischen Dissonanz verwandt ist. Ein drohender Gegenstand z. B. ein Tiger vermehrt den Schrecken durch seine Neuheit. Dennoch lässt — selbst in Kollision mit dem Schrecken — die Befriedigung der Neugier ein Lustgefühl entstehen. Ähnlich verhält es sich im Künstlerischen.

Mit dem Wunderbaren hangt das Erhabene zusammen. Wir wissen es gewöhnlich nur von der Poetik der Schweizer, die ja zum Überdruss oft erörtert worden ist. Aber auch sonst pflegte man an dem Erhabenen das Ungewöhnliche hervorzuheben, das Erstaunen und Bewunderung weckt. In dieser Rücksicht ist das Erhabene durch die Erfahrungen des Subjektes bedingt, also relativ. Nach Bürgers Zusammenfassung „geben die gewöhnlichen Fähigkeiten und Empfindungen der kultivierten Menschen den Massstab des Grossen und Erhabenen und gleichsam die Grundfläche ab, über welche es sich erheben muss, und zwar so weit erheben muss, dass es die Wirkungen der Bewunderung und des Erstaunens hervorbringt. Alles also, was dieses Gewöhnliche an Extension, an Protension, an Intension übertrifft, so dass es Bewunderung und Er-

staunen erregt, das ist gross oder erhaben. Die extensive Grösse beruht auf der Menge der Teile oder der einzelnen Dinge, die zugleich da sind und ein Ganzes ausmachen. Die protensive Grösse oder die Grösse der Successionen und der Fortdauer der Dinge wird ebenfalls verhältnismässig gegen das Gewöhnliche berechnet. Die intensive Grösse findet bei allen den Objekten statt, wo wir keine eigentlich neben oder nach einander seienden Teile unterscheiden können wie z. B. bei Kräften, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Empfindungen, Leidenschaften u. s. w." (Ästh. Schr. 1832 S. 84/5.) Aus dieser Übersicht erhellt, wie sehr in der deutschen Ästhetik das von Home und besonders von Burke betonte Moment abgeschwächt worden war, dass in der Übermacht des Objektes eine Unlust enthalten sein muss. Während nach Burke der Sinn für das Schöne in einer Lust besteht, die mit unseren sozialen Trieben, ja mit der Geschlechtsliebe zusammenhängt, entspringt das Gefühl des Erhabenen aus der Unlust gegenüber drohender Gefahr, im Grunde also aus dem Selbsterhaltungstrieb, und wird sowohl ästhetisch wie Lust erst dadurch, dass die Gefahr nur in der Vorstellung, als Schein existiert. Wohlgemerkt als sinnlicher Schein, denn „wenn wir das Erhabene in unsern Vorstellungen erreichen wollen, so müssen wir unendlich viel mit einem Mal uns vorstellen, und folglich ist der Begriff undeutlich und sinnlich." (K. Ph. Moritz in der Deutschen Monatsschr. 1792 II, 26.) Ich glaube, dass die Vernachlässigung des Unlustmomentes Sulzers Einfluss zuzuschreiben ist, der die sittliche Seite des Grossen und Erhebenden allzu lebhaft betonte, übrigens unter entschiedener Subjektivierung. (Allg. Th. II, 280.)

Den Gegensatz zum Erhabenen bildet die Kategorie der Artigkeit, Zierlichkeit, Anmut, Grazie. Sie wird von den Schweizern mit Berufung auf ein Wort des Aristoteles (Eth. IV, 3) und im Anschluss an die Schulphilosophie als undeutliche Vorstellung einer Schönheit des Kleinen abgeleitet. Und da das Kleine beweglicher als das Uebergrosse zu sein pflegt, so steht daneben die Definition „Schönheit in der Bewegung". Der Gegensatz beider Kategorien ist in Kants „Beobachtungen" (1764) mit einer anthropologischen Charakteristik verbunden: die Erhabenheit finden wir beim Mann sowie bei der deutschen, englischen und spanischen Nation, Anmut eignet der Frau und dem französischen und italienischen Volke. — In andrer Beziehung tritt dem Erhabenen das Komische gegenüber. Indessen ist die ältere Ästhetik weder auf die unzweifelhafte Verwandtschaft beider Gefühlsaggregate eingegangen, noch hat sie die im Komischen gegebene Überlegenheit des Subjektes über das Objekt hinlänglich betont. In der Wolffischen Schule erklärte man die Komik mit den bekannten Lieblingsbegriffen als einen Kontrast zwischen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten; Lessing fügte die Verschmelzbarkeit der Kontrastglieder hinzu. Auch von Platner wurde eingewendet,

dass nicht jeder Kontrast (ein Mohr neben einer schönen Dame) lächerlich sei, ausserdem rügte er es, dass jemand sich über Unvollkommenheiten freuen wolle. Eine Einteilung des Lächerlichen versuchte Sulzer (Allg. Th. III, 104), indem er schied zwischen einer Vereinigung solcher Dinge, die nach unsern Begriffen unmöglich zugleich sein können, weil eins das andere aufhebt, und einer Verknüpfung, für die kein Grund anzugeben, deren Zusammenhang unbegreiflich und abenteuerlich ist. Home, der auf jede Definition verzichtete und sich mit Beispielen behalf, ging von Ähnlichkeit und Kontrast aus: sie bringen den stärksten Eindruck hervor, wenn die Gattungen der mit einander verglichenen Dinge möglichst von einander verschieden sind, oder andererseits Dinge, die in den Kontrast treten, zur gleichen Gattung gehören. Alle diese Erklärungselemente fanden sich schliesslich bei Kant zusammen[1]).

Die z. T. noch heute bestehende Unklarheit über den Unterschied des Schönen und des Ästhetischen veranlasste Wolff zu dem Ausspruch, wir besässen kein Wort, um im allgemeinen das Gegenteil der Schönheit zu bezeichnen. *(Ps. emp.* § 543.) Denn hässlich heisst nicht alles ausserhalb der ästhetischen Sphäre Liegende, sondern etwas viel Engeres; lässt man ästhetisch mit schön zusammenfallen, so haben wir in der That kein besonderes Wort für das Gegenteil. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls kümmerte sich die schulmässige Ästhetik nicht viel um das Hässliche. Eine kurze, aber inhaltreiche Ausführung Lamberts gipfelt in dem Satz: „Das Hässliche, welches dem Schönen entgegengesetzt wird, kommt schlechthin nur im Zusammengesetzten vor und besteht da entweder im Mangel erforderlicher Teile oder in übel gewählten Verhältnissen oder in Beimengung von Teilen, die zur Sache nicht gehören, oder im Überladen, wo zu viel angebracht ist.“ (Anlage zur Architektonik 1771 I, 372.) Über solche Gedankenkreise geht Heydenreich hinaus. Er überträgt alle Merkmale, die Kant am Schönen gefunden hatte, in sinnentsprechender Weise auf das Hässliche. Demnach giebt es freie und anhangende oder gemischte Hässlichkeit. Hässlich wird ein Gegenstand dadurch, dass er unmittelbar, allgemein und notwendig durch seine Form d. h. subjektive Zweckwidrigkeit Missvergnügen verursacht, und zwar ohne Wirkung auf die Begierden und ohne Dazwischenkunft von Begriffen. (Originalideen 1796 III, 221 ff.)

Was die Klassifikation der Künste anlangt, so ist die von Lessing psychologisch (doch nicht auf die Sinnesunterschiede) begründete Einteilung am bekanntesten geworden. Sie zeichnet sich durch begriffliche

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, Kehrbachsche Ausg. S. 205. Vgl. Psychologische und physiologische Untersuchung über das Lachen. Aus dem Französischen übersetzt. Nebst einer Abhandlung, in welcher Kants Erklärung des Lachens erläutert und Hrn. Dr. Platners Theorie des Lächerlichen geprüft wird. Wolfenbüttel, 1794. (Der Verf. soll Poinsinet du Sivry heissen.)

und sprachliche Klarheit aus, die gerade der Ästhetik so nötig ist, wo bildliche und verschwimmende Gedanken viel Unheil gestiftet haben. Aber Lessings Aneignungsfähigkeit und rasche Weise haben verursacht, dass er die sehr wohl verwendbare Theorie der Zeichen allzu eifrig übernahm. Worte folgen auf einander; als Zeichen von Gegenständen müssen sie diesen angepasst sein, können daher nur successive oder in sich bewegte Gegenstände d. h. Handlungen ausdrücken. Warum in aller Welt, so fragen wir, muss eine solche Wesensähnlichkeit zwischen Bezeichnetem und Zeichen bestehen? Dann hätte ja auch Gottsched recht, wenn er Zeit- und Ortseinheit im Drama fordert. Denn er verwirft den Ortswechsel mit der Begründung, dass die Zuschauer ihren Platz nicht wechseln und daher an eine Verwandlung auf der Bühne nicht glauben könnten; ebensowenig vermöchten sie den Schauspielern zu glauben, dass diese Wochen und Jahre in den paar Stunden durchleben, die sie, die Zuschauer, im Theater verbringen. Gewiss hat Lessing niemals in dieser naiven Art den Vorgang auf der Szene und den Zustand im Hörer parallelisiert, aber auch er hat, obwohl durch Mendelssohn zur Schätzung der Phantasie angeregt, ihr an diesem Punkte gar zu wenig zugetraut. Indem er die (in der bildenden Kunst koexistierenden, in der Poesie succedierenden) Zeichen der Künste untersuchte und daraus Grenzbestimmungen ableitete, vernachlässigte er einen damals doch bereits entdeckten Unterschied. Herder berief sich auf ihn, als er Lessings Scheidung zwischen Dichtkunst und Malerei bekämpfte: die Zeichen der Malerei, Formen und Farben, sind in den Eigenschaften des Dinges begründet, die Zeichen der Dichtkunst dagegen, die artikulierten Töne, haben mit der bezeichneten Sache nichts gemein; jene sind natürlich, diese willkürlich; daher können sie nicht schlechthin gegenübergestellt werden. Die Trennung zwischen natürlichen und willkürlichen Zeichen ist übrigens noch viel weiter geführt worden. Nach Home sind die äusseren Kennzeichen der Stimmungen und Affekte entweder willkürlich wie die Worte („ausser einigen wenigen einfachen Tönen, die gewisse innerliche Bewegungen ausdrücken“ II, 134) oder natürlich wie Bewegungen, vergängliche und bleibende Änderungen der Gesichtszüge u. dgl. J. J. Engels „Mimik“ (1785) aber unterscheidet sehr subtil zwischen natürlichen und künstlichen Gebärden. Anderseits ist durch Herders Sprachtheorie (s. S. 429) seine ursprüngliche, eben berichtete Lehre in ihrem Hauptpunkt erschüttert worden. Die Konsequenz zog Bürger 1791 in seiner scharfen Aussprache mit Schiller. Der Naturalismus sei berechtigt, denn die Poesie könne und solle alles darstellen. Selbstverständlich durch das Mittel der Sprache; aber eben auch diese lasse sich naturalistisch d. h. tonmalerisch verwerten. Der Leser müsse, sagt Bürger, „das wilde Heer in seinem Liede ebenso reiten, jagen, rufen, die Hunde ebenso bellen, die Hörner ebenso tönen

und die Peitsche ebenso knallen hören und bei all' dem Tumult ebenso angegriffen werden, als wäre es die Sache selbst."

c) Die Assoziationtheorie in der Ästhetik.

Was schon im Hauptteil dieses Buches gesagt worden ist, muss hier wiederholt werden: die Assoziationtheorie hat in der deutschen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts keine tiefen Spuren gezogen. Sie blieb unsern Philosophen immer etwas fremdes, spezifisch englisches und entfaltete erst viel später ihre wirkliche Kraft. Eben deshalb aber sind wir verpflichtet festzustellen, wie dies Prinzip in der Ästhetik des Auslandes sich entwickelt hat.

Ausgehend von dem seit alters bekannten Unterschied körperlicher und geistiger Schönheit hat zuerst Hutcheson (1725) die Zweiteilung in originale und abgeleitete Schönheit vorgenommen. Das Merkmal jener, der absoluten Schönheit ist die Einheit im Verschiedenen, das Merkmal dieser, der relativen Schönheit die Ähnlichkeit mit dem (natürlichen oder vorgestellten) Vorbild. Absolut schön heisst also ein Kunstwerk in Bezug auf sein formales Grundgesetz, auf jene Geschlossenheit und Harmonie, die unmittelbar und von jedermann wahrgenommen wird. Relativ hingegen ist die Schönheit, die ein Gegenstand seiner Übereinstimmung mit einem Objekt oder einer Idee verdankt. Handelt es sich um eine Idee, deren Ausdruck dem Kunstwerk einen Hauptteil seiner abgeleiteten Schönheit giebt, so ist sie nach Hutchesons schon früher erwähnter Auffassung meist eine moralische. Insofern nun im Schönen die Tugend versinnlicht wird, entsteht im Betrachter das Gefühl des Wohlwollens. Verschiedene Menschen aber bringen verschiedenen moralischen und seelischen Eigenschaften ein besonderes Wohlwollen entgegen, je nach ihrer persönlichen Anlage und nach den Erfahrungen ihres Lebens. Sie werden also nicht gleichmässig zu derselben ausdrucksvollen Schönheit hingezogen; auch in diesem Sinn ist der Inhalt der Kunst relativ. Das Individuelle und Zufällige im Geschmack unterliegt nun nach Hutcheson völlig den Gesetzen der Assoziation. Indessen sind diese Gesetze, wie wir jetzt übersehen, auf einen Teil des Ästhetischen beschränkt und sowohl der Allgemeingültigkeit des inneren Sinnes als auch der des formalen oder direkten Faktors untergeordnet. — Von den Nachfolgern Hutchesons hat am frühesten (1752) Diderot in seinem

Beitrag zur Encyclopädie das Wort ergriffen. Nachdem er zwischen dem *beau réel* und dem *beau relatif* unterschieden hat, legt er den ganzen Nachdruck auf die assoziativ mit der Auffassung eines Gegenstandes verbundenen Vorstellungen: *beau est tout ce qui réveille en nous l'idée des rapports.* Unter dem *rapport* ist der Seelenvorgang zu verstehen, durch den wir von einer Sache oder Eigenschaft zu einer andern hingeleitet werden: ein schönes Gesicht ist ästhetisch wertvoller als eine schöne Farbe, weil es mehr „Beziehungen" gewährt. Wie begreiflich misslingt unter dieser Voraussetzung die Unterscheidung des Schönen von einem fruchtbaren Gedanken und von einem nützlichen Gegenstand, die beide ja eine Fülle von Beziehungen bieten.

Nach Hutcheson waren ähnliche Theorien bei Burke (1757) und Gerard (1759)[1]) aufgetaucht. Grössere Bedeutung gewannen sie aber erst bei Home (1762). Home trennt „eigene Schönheit" und „Schönheit des Verhältnisses", denkt aber bei dieser vornehmlich an das Verhältnis zu einem bestimmten Zweck. Innerhalb der eigenen Schönheit giebt es objektive Eigenschaften, wie die Ordnung und die Einheit in der Mannigfaltigkeit, und subjektive, die diesen aufs zarteste und sicherste entsprechen. Auf den letzteren liegt der Nachdruck. So wird die Einheit in der Mannigfaltigkeit auf einen assoziativen Vorgang zurückgeführt, der in kurzer Zeit eine Fülle von Vorstellungen entstehen und sie aufs engste sich mit einander verbinden lässt. Der Assoziation verdanken wir ferner, dass jeder Gegenstand Lustbetonung erhält, der mit einem andern lustbetonten Gegenstand verknüpft ist. Zur sicheren Wirkung muss der Künstler sich solcher Objektbeziehungen bedienen, die natürlich und allgemein sind, und darf sich nicht auf individuelle, zufällige Dingordnungen und Vorstellungsreihen verlassen; am angenehmsten ist die Ordnung, die dem Laufe der Natur entspricht: wir machen z. B. bei der Vorstellung eines Baumes gern den Anfang bei seinem Stamm und steigen von ihm zu den Zweigen aufwärts. Um die persönlichen

---

[1]) In seinem späteren (von Garve 1777 verdeutschten) *Essay on Genius* (1774) bemühte sich Alexander Gerard um den Nachweis, dass die Assoziation ausser von dem Inhalt der Vorstellungen, ihrer Ähnlichkeit, ihrem Kontrast, ihrer raumzeitlichen Zusammengehörigkeit, auch von dem subjektiven Zustand des Bewusstseins abhange. Zu den subjektiven Bedingungen zählte er die für den schaffenden Künstler so wichtigen Leidenschaften, liess diese also nicht aus Vorstellungsassoziation entstehen, sondern machte sie vielmehr umgekehrt zu einer ihrer Grundlagen.

Unterschiede im Geschmack zu erklären, sagt Home mancherlei über Übung, Gewöhnung, Abstumpfung, was zwar lehrreich, jedoch stark teleologisch gefärbt ist. Durch diese Überlegungen und die, welche die Assoziation betreffen, hat der schottische Denker auf Engels „Mimik“ und die damals sich bildende Theorie der Schauspielkunst Einfluss gewonnen; unsern klassischen Dichtern und Philosophen ist er wert geworden durch seine Unterscheidung des mit Willensregungen verbundenen ethischen Verhaltens vom ästhetischen Zustand.

Nicht viel Neues hat Search (1768) zur älteren Assoziationenästhetik hinzugebracht. Er verkündet die Unmittelbarkeit des ästhetischen Eindrucks, sein Freisein von Beziehungen, wie sie der Auffassung des Nützlichen beispielsweise zum Grunde liegen; er hebt ferner die Subjektivität im Geschmack hervor und erklärt den „Ausdruck“ für die reichste Quelle des Schönen. „Da das Gesicht ein Spiegel der Seele ist, so geben alle die liebenswürdigen Eigenschaften derselben, welche sich darauf abmalen, den Gesichtszügen, wodurch sie ausgedrückt werden, Schönheit.“ (Licht der Natur, übers. 1772 II, 137.) Also nicht durch Form und Farbe, sondern durch die hinzugedachten Vorstellungen soll das Antlitz seine Schönheit gewinnen; die Formen haben eben für den Assoziationismus lediglich dadurch ästhetischen Wert, dass sie etwas ausdrücken.

Alle diese gelegentlichen Anläufe verschwinden neben dem ersten durchgebildeten System der Assoziationästhetik, neben Archibald Alisons *Essays on the nature and principles of taste* (1790).[1]) Wir wollen wenigstens ihre Grundbegriffe kennen lernen. Schönheit ist nicht eine von unserer subjektiven Auffassung unabhängige Eigenschaft der Dinge, sondern besteht in Reihen lustvoller Vorstellungen, die in unserer Einbildungskraft erregt werden durch Objekte, die mit einfachen Gefühlen verbunden sind. Dies wird durch eine manchmal schwerfällige, aber eindringliche psychologische Analyse nachgewiesen, die sich gegen jeden Apriorismus richtet. Die eigentümlichen ästhetischen Gefühle sind zu trennen von den angenehmen sinnlichen Gefühlen, die vom ästhetischen Objekt ausgehen können, und von dem auch hier nicht fehlenden Vergnügen, das mit der Thätigkeit unserer seeli-

[1]) Deutsch in 2 Bden. von K. H. Heydenreich, 1792. 1810 wird eine Widmung an Dugald Stewart beigefügt „*in whose friendship the author has found the honour and the happiness of his life*“. Ich zitiere nach der 5. Aufl. von 1817.

schen Kräfte verbunden ist. Während in der Gegenwart einige das Ästhetische auf das Sinnliche, andere auf die Funktionslust zurückführen wollen, würdigt also zwar Alison diese beiden Gruppen von Gefühlen, will aber die spezifisch ästhetische von ihnen beiden abtrennen. Da er die Zusammengesetztheit des ästhetischen Gesamteindrucks erkennt, so hält er nicht viel davon, nur ein ästhetisches Prinzip aufzustellen; insofern aber folgt er dem Zuge der Zeit und vereinfacht doch auch das Problem, als er in der Hauptsache sich nur um die beiden ästhetischen Kategorien des Erhabenen und Schönen kümmert.

Alison beginnt mit dem Nachweis, dass ästhetische Erregung nicht mit der Erregung eines bestimmten inneren Sinnes gleichzusetzen sei. Sie schliesst in allen Fällen ein: erstens ein einfaches Gefühl, zweitens die darauf folgende Thätigkeit unserer Einbildungskraft. In der Verbindung dieser beiden, von einem Objekt angeregten seelischen Vorgänge besteht die Eigentümlichkeit der ästhetischen Lust. Daraus zieht nun Alison die richtige Folgerung, dass jedes einfache Gefühl, daher auch jeder Gegenstand, der dies zu wecken vermag, die Grundlage für das Auftreten ästhetischer Vorgänge abzugeben vermag. Es bedarf dazu nur einer sekundären, in Assoziationen verlaufenden Phantasiethätigkeit, und sie zu erwecken ist die Hauptaufgabe des Künstlers. Offenbar liegt in diesen Ausführungen auch die Tendenz, das ästhetische Geniessen nicht zum Vorrecht einiger Auserwählten werden zu lassen. Alison beruft sich gelegentlich auf ein Wort Addisons, das in unseren Tagen auch Tolstoj schreiben könnte: *„That Music, Architecture and Painting, as well as Poetry and Oratory, are to deduce their laws and rules from the general sense and taste of mankind, and not from the principles of these arts themselves; in other words, that the taste is not to conform to the art, but the art to the taste.“* Demnach warnt Alison, in Fragen des Geschmacks, wo jedermann zum Urteil berechtigt sei, sich von den spekulativen Abstraktionen des Philosophen und den technischen Subtilitäten des Künstlers leiten zu lassen (I, XXIX), muss aber selber (I, 89) zugeben, dass nur in den höheren Schichten Menschen von genügend zartem und umfassendem Geschmack zu finden seien.

Die oben erwähnte und als zweites notwendiges Glied bezeichnete Phantasiethätigkeit besteht nach Alison im Verfolgen einer Reihe von Vorstellungen, die eng mit einander zusammen-

hangen, und sich auf Gefühle beziehen. Dieser *„consistent train of ideas of emotion“* unterscheidet die ästhetischen von den sinnlichen Gefühlen und auch von höheren Gefühlen (wie Freude, Dankbarkeit), die unmittelbar auf einen Reiz folgen und jener Fähigkeit zum Verfolgen einer Vorstellungsreihe nicht bedürfen. Wirkliche Freude oder Trauer sind verhältnissmässig einfache Gemütsbewegungen; Freude und Trauer jedoch, die ein Drama in uns auslöst, erhalten den ästhetischen Lustcharakter durch einen Vorgang in der Einbildungskraft. Die ästhetischen Gefühle bestehen also in der Verbindung von *„some affection or emotion raised and the imagination excited to a train of thought corresponding to this emotion“* (s. S. 565 über Heydenreich).

Wenn wir nun fragen, was von allen diesen Untersuchungen auf die deutsche Ästhetik übergegangen ist, so müssen wir gestehen: herzlich wenig, nämlich nur einige der Ergebnisse und nicht die Denkart. Es blieb eben die Assoziation für unsere Philosophen etwas niederes, über das die Apperzeption und die bildende Dichtkraft sich erheben, und es wäre einer Herabwürdigung der Kunst gleichgekommen, hätte man sie ausschliesslich auf Assoziation gegründet; selbst die der Berührungsassoziation entsprechende Zeichenlehre wurde deshalb nicht konsequent übertragen und durchgeführt. (s. S. 395 f.) Was die Ergebnisse anlangt, so findet sich bei vielen deutschen Philosophen die doppelte Schönheit der Form und des Ausdrucks einfach hingestellt. Mendelssohn, Winckelmann, Herder, Kant sind die bekanntesten; doch muss auch der halbvergessene Büsching hier mit Auszeichnung genannt werden.[1]) Am schärfsten hat sich Sulzer ausgesprochen, als er den Körper und den Geist eines Kunstwerks von einander schied. Der Körper — in der Musik Takt und Harmonie, im Gemälde Farbe, Licht und Masse — soll einförmig sein, damit der geistige Teil mit ganzer Aufmerksamkeit aufgenommen werden kann. (Allg. Th. II, 21.) Zweitens erfährt das Problem: ob der Geschmack wechselnd oder allgemeingültig sei, durch den Assoziationismus eine Bereicherung. Herder verficht die Berechtigung der persönlichen Entscheidung, aber indem er sie auf Assoziation

[1]) Eine eigentümliche Verbindung inhaltlicher und formaler Ästhetik sowie von Gedanken Leibnizens und Shaftesburys findet sich in Wielands Prosaischen Schriften (1758 III). Die Anmut des Leibes hange von der Seele, ihrer Gesundheit und Schönheit ab, und insbesondere von den „kleinen Einflüssen“, die aus der Lebhaftigkeit und Zierlichkeit des Gemütes in den Körper übergehen.

und Gewohnheit, vor allem auf das Zufällige erster starker Kunsteindrücke zurückführt, versteht er sie als Abweichung von einer Hauptregel. Auch Zschokke erklärt, „dass das Geschmacksurteil, insofern es bestimmt wird durch Gefühle, Ideenassoziation, periodische Triebe und Erfahrungen, durchaus nur relativ sein könne“ (a. a. O. S. 210), dass aber anderseits die Schönheit als Ausdruck theoretischer und sittlicher Vollkommenheit allgemeingültig sei. Da nun in jedem Kunstwerk beides vorliegt, so ist das ästhetische Urteil „nicht durchaus eingültig (wie das Urteil einem Privatnutzen), aber auch nicht allgemeingültig (wie ein logisches Urtheil), sondern behauptet die Stelle zwischen beiden, es ist gemeingültig.“ (S. 211.) Es ist kein Fortschritt, sondern mehr eine übersichtliche Zusammenfassung, die in Heydenreichs Vierteilung der Schönheiten vorliegt: Schönheiten des unmittelbaren Eindrucks, der zufälligen Assoziation, des Ausdrucks und „Schönheiten, welche durch Beziehung gewisser Gegenstände, Bilder, Vorstellungen, Gedanken und Handlungen auf die Gesetze des Verstandes der spekulativen oder praktischen Vernunft Vergnügen erregen.“ (System S. 97.)

Die am weitesten ausgreifende Verwertung der Assoziationtheorie findet sich, wo man sie nicht erwarten würde, in Feders Werk über den Willen (1779). Was er im allgemeinen behauptet: dass die Wirkungen der Ideenassoziation durch die ganze Geschichte der Seele laufen (I, 68), das hat er thatsächlich auf die Ästhetik angewendet. Erstlich sondert er recht geschickt den direkten Faktor vom assoziativen. Die Regelmässigkeit gefällt unmittelbar und zwar aus folgendem Grunde: „Gleichwie die Mannigfaltigkeit macht, dass der an sich angenehmen Eindrücke mehr werden, die Rührung stärker wird: also macht die Einheit, die dabei ist, dass das Mannigfaltige zusammen empfindbarer und gedenkbarer wird.“ (209.) Hierin liegen die eigentümlichsten und unmittelbarsten Reize der Schönheit. „Aber freilich nicht die mächtigsten in den allermeisten Fällen, geschweige denn die einzigen. Die verknüpften, erweckbaren Nebenideen, die überall, auch schon bei einzelnen Farben und Tönen, mitwirken, kommen hier vorzüglich in Betrachtung . . .“ (213.) Zu ihnen gehören die Idee des Nutzens — von der regelmässigen Figur hangt bald die Beweglichkeit bald die Standfestigkeit eines Körpers ab — und der Gedanke an das im Körperlichen verborgene Seelische, aus dem die Schönheit des Gesichtes erklärt wird. Alsdann untersucht

Feder die Verschiedenheit des Geschmacks mit Rücksicht auf die Assoziation. Unterschiede in der Sinnesschärfe und in der Fähigkeit des Verstandes, das Viele zur Einheit zusammenzufassen — „ein Bachisches Konzert, Begeisterung für den Kenner, ist Chaos für den Bauer“ (217) — stehen zwar in erster Linie, aber dazu kommen die tausendfach wechselnden Assoziationen z. B. mit ersten Eindrücken und früher empfundenen Vergnügungen. Endlich auch die Rücksicht auf den Gebrauch. „So hat man in dem, was mit ihrem Körper die Wilden vornehmen, zu vieles auf ihren sonderbaren Geschmack gegeben und für Vergnügen angesehen, was ursprünglich wenigstens andere Absichten hatte, z. T. noch immer hat. Um sich ein fürchterliches Aussehen vor dem Feinde zu geben, bemalen sie sich nicht nur, sondern . . .“ (218). Wie richtig diese Auffassung ist, können wir heute, nach den Mitteilungen von Reisenden und nach den Ergebnissen der Völkerkunde, beurteilen (s. S. 590).

Mit der Assoziation hangen, wie früher gezeigt wurde, nach der damaligen Auffassung die Gesetze der Hemmung und Verschmelzung zusammen. Über beide unterrichtet uns in Bezug auf die Kunst Eberhards „Allgemeine Theorie“ (s. S. 178). „Die gleichartigen entgegengesetzten Empfindungen verstärken sich einander, wenn sie mit einander verbunden sind. *Opposita iuxta se posita magis elucescunt.* Das ist die Ursache, warum der Kontrast in den schönen Künsten und Wissenschaften so grosse Wirkung thut. Schwarz und Weiss, Rot und Grün nebeneinander, Dissonanz und Konsonanz, Schmerz und Vergnügen, wenn sie auf einander folgen, verstärken sich gegenseitig. Sind sie aber zu einer Idee vereinigt, so schwächen sie sich untereinander“ (S. 151). Die Vereinigung mehrerer Künste zu einer Gesamtwirkung wird von Eberhard gleichfalls unter psychologischem Gesichtspunkt angesehen. „Bei der Oper arbeiten vier schöne Künste zur Hervorbringung des angenehmsten Schauspiels: die Poesie, die Musik, die Malerei und die Tonkunst. Sie müssen sich daher eine gehörige Unterordnung zu der Hauptempfindung des Vergnügens, wozu sie sich vereinigen, gefallen lassen. Keine muss mithin so vor andern hervorzustechen suchen, dass sie allein bemerkt zu werden verlangte. Wollte z. B. die Poesie sich vorzüglich das Recht anmassen, den Zuschauer der Oper zu ergötzen: so würden die verschiedenen Partialempfindungen nicht in eine Totalempfindung zusammenfliessen können, sie würden ungleich-

artig werden, die übrigen mitarbeitenden Künste würden sich weniger hervorthun dürfen, und es würde also ein ganz andres Schauspiel entstehen als dasjenige, welches man haben will; anstatt einer Oper würde man ein Trauerspiel sehen“ (155/6). —

Ich nehme es als ein gutes Zeichen, dass wir zu einem Schlussgedanken geführt wurden, der die Verwandtschaft unsres gegenwärtigen Treibens mit längst vergessener Geistesarbeit hell beleuchtet. Wer den beschwerlichen Weg dieses Buches durchmessen hat, wird öfters solchen Ähnlichkeiten begegnet sein und daraus den Trost geschöpft haben, dass auch entlegene Thatsachen der Geschichte eine fruchtbare Wirkung ausüben und einen sachlichen Wert behalten können. Freilich wird nun der Leser, bei aller Andacht vor dem Kleinen, das Bedürfnis nach einem Gesamtanblick empfinden: er soll zu Beginn des zweiten Bandes eröffnet werden. Und in diesem Band werden wir dann sogleich einen starken Schritt nach vorwärts thun: wir werden die Ansätze zu neuer Gedankenbildung aus dem Ganzen der Kantischen Psychologie herausheben, wir werden geistige Nachzügler und Morgenboten einer andern Zeit kennen lernen, wir werden dem Verfall der empirischen, dem Siege und Sturz der metaphysischen Seelenlehre mit gleicher Aufmerksamkeit folgen.

Sachverzeichnis.

In dies Verzeichnis sind nur die systematischen, hauptsächlich die psychologischen Begriffe aufgenommen und nach Möglichkeit so geordnet worden, dass ihr geschichtlich gegebener und sachlich begründeter Zusammenhang erkennbar bleibt.

Abstraktion 74 75 131 171 200 201 247 417 420 542.
Affekt 2 8 9 17 22 ff. 59 60 75 f. 82 88 90 91 96 123 167 181 183 f. 191 217 234 250 255 283 307 333 438 **439 ff.** 527 f. 574.
Ähnlichkeit 236 382 400 401 415 421 430 591 597 599.
Aktivität (hierunter auch: Passivität, Rezeptivität, Spontaneität, Aktualität, schöpferische Kraft, Wirkungsvermögen) 10 16 20 21 23 25 27 29 **34** 43 97 102 117 **119 f.** 122 124 f. 125 127 129 131 133 166 177 195 202 f. 221 223 230 284 338 344 346 348 **354** **377** 379 387 388 389 412 418 420 425 442 443 452 464 468 469 542 548 555 563 568 **575 f.** 579.
Allgemeinbegriff (abstrakter Begriff) 6 13 74 75 80 117 186 219 257 259 390 420 428 563.
Altruismus s. Sympathie.
Anlage (vgl. Disposition) 16 19 f. 43 51 191 287 355 382 484 536 552 593.
Anmut 596.
Anthropologie **298** 360 361 368 **472** 550.
Apperzeption 26 41 42 72 73 166 195 225 247 257 348 395 **420—423** 603.
Assoziation 7 13 21 22 28 72 118 121 124 131 177 178 186 197 203 207 213 f. 216 222 227 **232—248** 252 257 266 285 336 342 349 363 **391—399** 426 427 430 494 **599—606.**
Astralleib 21 291 507.
Aufmerksamkeit 26 27 73 f. 95 121 124 131 170 197 225 231 242 247 262 290 332 **417—420** 422 426 455.
Ausdruck 577 586 589 592 f. 599 **601.**
Ausdrucksbewegung 47 51 76 287 587 598.
Aussenwelt (Realität der A.) 218 329 350 f. 407 425.

Begabung s. Disposition.
Begehren (Verlangen) 5 6 13 17 23 37 42 51 68 75 76 88 95 96 106 121 132 162 247 255 263 264 269 f. 332 437 438 439 **445 ff.** 568.
Begriff (vgl. Abstraktion, Idee) 8 42 74 92 190 218 220 225 228 256 328 332 350 352 363 **390 ff.** 421 423 430 f. **543 ff.** 554.
Bewegung (vgl. Ausdrucksbewegung) 27 86 96 132 168 169 223

277 341 443 450 455 518 584.
Bewusstsein 3 9 18 91 181 204 225 231 235 247 276 377 409 **420** 422 457 495.
Bild (Eindruck) 5 8 26 45 225 226 329 **400** 416.

Charakterologie (vgl. Psychologie u. Seelenkunst) 7 23 **47—63** 263 281 293 294 300 471 472 473.

Denken (vgl. Erkennen) 4 10 17 18 23 26 42 **74** 85 89 109 127 168 188 190 195 197 204 207 218 227 230 247 259 266 276 329 332 333 349 409 410 f. 423 **426** 584.
Deutlichkeit s. Klarheit.
Disposition (Fähigkeit, Virtualität, Residuum) 23 51 69 120 **172** 185 187 191 206 222 224 226 235 281 339 344 349 367 384 409 **414** 419 421 461 479 534.

Ehre (Ehrgeiz) 23 92 121 217 241 264 441.
Eigenliebe s. Selbstliebe.
Einbildung s. Phantasie.
Eitelkeit 50 284.
Empfindung 4 7 13 14 17 18 21 23 28 37 41 70 71 94 111 113 **116 ff.** 123 127 **128** 177 178 190 195 197 198 200 201 208 **213** 216 218 220 226 228 234 245 f. 256 262 266 269 273 f. 278 279 282 330 f. 336 346 f. 349 350 352 f. 390 **400—412** 426 432 ff. 565 571 605.
Erhabene, das 595 f.
Erinnerung s. Gedächtnis.
Erkennen (vgl. Denken) 4 40 68 70 71 72 82 91 94 f. 103 148 162 177 178 183 186 190 198 228 244 252 329 343 383 **387** 402 406 407 417 420 421 423 433 542 555 f. 561 562.
Erregbarkeit s. Reizbarkeit.
Erziehung 127 264 **538—557.**
Eudämonismus s. Glückseligkeit.

Fähigkeit s. Disposition.
Frauen s. Psychologie.
Furcht 4 38 243 279 440 441.

Gedächtnis (Erinnerung) 7 23 25 41 f 70 72 73 95 100 129 131 167 172 186 216 222 226 ff. 242 262 355 382 383 413 f. **415—417** 426 480 525 549 580.
Gefühl (Lust, Unlust) 6 12 13 16 17 18 23 27 37 43 f. 71 75 83 88 100 107 129 131 156 177 178 181 183 184 185 190 196 197 **200 ff.** 213 217 220 f. 223 224 227 241 243 246 247 249 251 252 253 257 262 269 f. 273 276 279 333 339 340 343 344 350 352 f. 366 387 388 f. 394 399 406 407 **432—451** 571 576 586.
— ästhetisches G. 43 f. 256 567 f. **600—603.**
— moralisches G. 122 408.
Gehirn 4 22 71 120 126 131 171 f. 180 185 189 191 211 f. 219 **221 f.** 225 f. 235 f. 266 277 340 ff. 368 393 395 396 405 414 419 453 454 456 460 492 **515—523.**
Geist 9 28 58 79 85 100 103 110 129 130 175 188 277.
— Gesamtgeist 2 5 9 15 20 23 341 453 505 506.
Geiz 217 264 284 299 441.
Gemütszustände (-bewegungen) 17 18 23 24 26 27 38 47 86 92 95 96 121 226 234 243 250 344 438 **439 ff.** 568.
Genie 95 199 273 290 355 468 576 **578 580—582.**

Gesellschaft (Geselligkeit) s. Psychologie.
Geschlechtstrieb 441 447 535 536 596.
Geschlechtsunterschiede s. Verschiedenheiten.
Geschmack (ästhetischer) 51 91 217 218 278 560 566 **576** 599 602 603 605.
Gesetze (psychologische) 22 72 102 124 185 197 199 207 208 214 227 229 **239** 240 f. 246 253 257 266 277 f. **349** 363 385 392 393 394 395 398 f. 426 **432** 442 474 494 551 583 605.
Gewahrnehmung 223 388 343 **348** 350 406 420 **422**.
Gewohnheit 23 38 118 121 131 133 181 207 237 252 355 418 444 495 601 604.
Glückseligkeit (hierunter auch: Eudämonismus, Glück, Zufriedenheit) 5 44 46 48 60 96 100 121 147 156 169 184 224 251 253 263 275 282 359 369 418 420 438 442 446 f. 448 461 **529—532** 555 557.
Graphologie 287 473.

Halluzination s. Psychopathologie.
Harmonie (prästabilierte) **36** 66 78 82 84 86 f. 89 100 104 109 113 165 190 231 274 458 467 481.
— (ästhetische) 44 91 561 581 **582 ff.** 599 604.
Hässlichkeit 567 597.

Ich s. Selbstbewusstsein, Aktivität.
Idee 213 218 f. 223 257 262 266 273 274 278 284.
— abstrakte s. Allgemeinbegriff.
— angeborene 25 26 38 99 113 186 206 228 256 351 **424** 444 553.
— dunkle s. Vorstellung.
— materielle (vgl. Lebensgeister, Nervengeister) 71 74 83 90 104 111 **220** 226 235 245 337 341 342 412 451 453 **460/1.**
Imagination s. Phantasie.
Influxus physicus 27 78 85 99 110 111 168 458.
Innerer Sinn s. Sinne.
Interesse (vgl. Aufmerksamkeit) 263 418 569.

Klarheit (Deutlichkeit vgl. Vorstellung) 24 26 39 f. 71 194 195 f. 235 236 242 347 f. 364 389 **390 f.** 417 421 422 423 426 442 443 561 **562 f.** 578.
Komische, das 596 f.
Kontrast (vgl. Assoziation) 596 f. 605.
Kopf (vgl. Genie) 95 206 480.
Kraft (vgl. Lebenskraft, Nervenkraft) 16 **34** 41 52 58 69 70 77 83 86 **103** 105 124 125 129 172 178 179 185 f. 188 190 194 200 f. 203 209 **212** 227 229 266 **276 ff.** 280 281 327 338 341 353 **377—391** 455 554 581 586.
Kraft, Grund-Kraft (Ur-Kraft) 8 69 85 102 103 177 185 205 227 252 259 332 338 343 362 **377—381** 442 469 485 f.
— schöpferische s. Aktivität.

Lebensalter, Unterschiede der, s. Verschiedenheiten.
Lebensgeister (s. Nervengeister) 20 21 26 51 84 99 126 191 222 226 234 396 450 494 **517** 521.
— kraft 6 9 18 122 229 234 **500—515.**
Leidenschaft 8 9 13 18 22 23 38 51 52 88 f. 96 121 126 131 149 178 181 214 240 242 250 256 280 283 295 299

365 395 438 **439—445** 473 528 568 570 600.
Liebe 8 23 44 47 51 52 59 f. 62 96 101 132 241 263 283 298 319 438 441 450 **477.**
Lokalisation (der psychischen Funktionen) 10 21 71 88 226 228 234 310 321 342 414 442 **520—523.**
— der Seele (Sitz der Seele) 4 5 8 21 22 66 93 180 191 212 228 232 245 275 453 **519 f.** 522 f.
Lust s. Gefühl.

Materialismus (vgl. Seele [Substantialität]) 3 4 8 15 20 23 24 27 28 51 52 60 62 78 93 99 104 116 118 127 f. 129 **130 ff.** 167 170 f. 174 179 189 199 **210 ff.** 250 259 275 276 277 280 321 337 341 342 **451 ff.** 452 472 f. 475 479 481 497 522.
Methoden
— der Analogie 337 f.
— analytische 22 124 127 131 180 f. 187 **232—248** 254 290 298 **301—356** 362 f. 587.
— deduktive (spekulative, metaphysische, Definitionen, begriffliche, vgl. Seelentheologie) 25 67 68 82 101 124 **165—191** 177 178 180 197 233 245 274 f. **360 f.** 451 f.
— empirische (Beobachtung, Beschreibung, vgl. Seelenkunst) 14 f. 16 17 18 22 59 61 f. 82 83 100 115 124 141 178 180 **191—209** 215 244 251 279 288 296 337 359 **361 ff.**
— experimentelle 22 83 215 234 245 279 346 361 503 f.
— genetische (evolutionistische, entwickelungsgeschichtliche) 6 12 13 16 58 128 130 151 163 207 230 255 262 272 300 302 336 345 f. **367 ff.** 382 f. 464 546 f. 582.
Methoden, historische 38 162.
— Hypothesen 240 244 296 337 f. 363.
— induktive 131 197 262 494.
— mathematische 22 97 99 102 127 158 361 **364 f.** 484.
— Messung (Psychometrie) 22 **365 f.**
— naturwissenschaftliche (vgl. Seelenphysik, Materialismus) 25 27 84 97 **210—248** 321 328 337 **359 ff.**
— physiologische (materialistische, Psychophysik) 10 14 15 23 68 124 129 130 **210—232** 241 242 295 330 332 361.
— Selbstbesinnung (-erfahrung, -beobachtung, -erkenntnis, -prüfung, innere Erfahrung, vgl. Seelenkunst) 7 11 17 20 46 51 68 73 147 159 ff. 166 f. 173 187 196 202 215 245 251 262 278 281 289 292 298 **301—325** 338 340 362 472.
— synthetische 22 133 187 278 587.
— vergleichende 6 300.
Mitleid 270 573 ff.

Nachahmung 126 274 561 **591 f.**
Neigung (Abneigung) 42 51 126 127 186 187 241 252 255 f. 256 263 267 280 f. 298 408 **439—445** 556 579.
Nerven 126 131 189 212 215 219 221 f. 225 234 245 307 395 396 415 456 479 494 **515** bis **523.**
— geister (Spiritus, Seelenorgane, Seelenkraft, vgl. Lebensgeister) 15 21 25 26 220 222 225 226 229 230 245 295 332 396 493 494 505 506 **515** 521.
Neue, das 595.

Occasionalismus 27 78 84 215 458.
Okkultismus 51 216 255 258 286 289 291 297 473 475 **486** bis **499.**
Organismus 370 473 485 **501 f.** **507** 508 512 f. 585.

Passivität s. Aktivität.
Perzeption 37 38 41 72 73 186 195 257 377 412 421 422.
Phantasie (Imagination, Einbildung) 16 21 23 27 41 45 70 92 95 120 126 182 186 192 201 ff. 216 f. 219 228 231 **238 f.** 241 253 257 262 266 273 f. 281 286 f. 296 310 f. 332 383 392 **412 ff.** 426 434 480 489 490 525 **562** 578 f. 580 581 601 f.
Phänomenalismus (Schein, psychologischer Subjektivismus) 156 163 166 178 244 273 278 329 330 339 351 400 407 **411 f.** 420 425 579 593 594.
Physiognomik 47 51 193 215 298 361 **480—486.**
Präexistenz s. Seele.
Psychognosis s. Seelenkunst und Methode.
Psychologie (vgl. Methode).
— Assoziation-P. (vgl. Assoziation) 232—248.
— der Frau 48 52 138 290 294 f. 299 **476—479.**
— Individual-P. (vgl. Charakterologie, Verschiedenheiten) 10 12 17 35 48 54 59 f. 73 **158** 217 251 262 264 298 f. 300 325 **471 ff.**
— des Kindes 48 151 187 252 262 264 287 288.
— des Künstlers s. Genie.
— Tier-P. s. Tierseele.
— Völker-P. (Sozial-P., Gesellschaft, Geselligkeit) 100 217 262 264 290 444 448 f. 472 473 532—534.
Psychopathologie 172 182 187 193 194 207 208 215 234 f. 240 241 242 244 254 259 267 **283 ff.** 289 290 291 307 ff. 312 320 f. **524—528.**
Psychosophie s. Seelentheologie u. Methode.

Rationalismus 5 20 34 44 46 f. 65 75 117 **154—158** **165—191** 249 259 424 449 451—470 553 f. 565 576 586.
Raum 178 228 350 404 408.
Rezeptivität s. Aktivität.
Recht 532—534.
Reizbarkeit 122 **509 f.**

Scham 23 438 440 441.
Scharfsinn 178 243 525.
Schein s. Phänomenalismus.
— aesthetischer 573 593 f.
Schlaf 25 38 87 92 229 f. 456.
Schluss 132 393 407 423 427.
— unbewusster s. Unbewusstes.
Schmerz 107 200 220 253 282 401 432.
Schönheit 44 91 123 177 201 214 218 256 292 352 406 412 417 560 563 566 567 ff. 575 582 583 **585—589** 590 591 596 597 599 ff. 604.
Schwärmerei 159 177 281 294 473 **489 f.**
Seele
— Definition der S. (vgl. Methode) 21 245 259 274 f. 364.
— Eigenschaften: Stärke, Grösse, Schwäche 188 206 267 273.
— Einfachheit 10 12 167 174 177 179 f. 185 186 205 268 275 340 **455.**
— Einheit (Einheitlichkeit) 9 10 13 18 162 163 167 175 185 195 266 452 **457** 463.
— Präexistenz 2 6 11 167 176 199 464.
— Selbstthätigkeit s. Aktivität.
— Sitz s. Lokalisation.
— Substantialität (vgl. Lebenskraft,

Lebensgeister, Materialismus) 27 90 92 112 125 129 131 132 166 174 185 242 275 368 **453—458** 464.
Seele, Verhältnis zum Leib (vgl. Occasionalismus, Harmonie, influxus physicus) 3 9 10 12 15ff. 36 44 66 68 71 **85ff.** 90 98 112ff. 131f. 148f. 162 167f. 174 179 184f. 189f. 193 199 215 233 244 277 280 310f. 332 341 392 **458–461** 523 546 587.
— Wanderung 1 2 5 9 41 175 199 342 **466.**
— Wesen (vgl. Substantialität) 3 6 8 58 102 103 104f. 113 128 129 132 169 173 178 179 194 199 216 228 231 280 284 340f. **451—461.**
— Zurückwirken der S. 419.
Seelenkunst (Psychognosis vgl. Methode) 1ff. 8 11 **47—63** 97 115 249 281f. 283ff. 297 **301—356** 359f. **471—500.**
Seelenorgane s. Nervengeister.
Seelenphysik (vgl. Methode) 1ff. 9 22 28 97 115 166 210—248 320f.
Seelentheologie (Psychosophie vgl. Methode) 1ff. 9 10 12 25 28 97 115 165 451—470.
Seelenwanderung s. Seele.
Selbstbewusstsein (-gefühl, Ich) 28 40 41 118 119 120 166 177 181 190 193 195 236 245 340 341 350 408 409 422 **437f.** 453 457.
Selbsterhaltung 23 24 88 130 253 379 **439** 447 448.
Selbstliebe (Eigenliebe) 27 51 52 53 126 250 **437** 448 537 567.
Sensualismus 5 8 11 71 **117** 123 **128f.** 132 133 217 231 276 379 424.
Sinn (Sinnlichkeit) 5 7 10 13 14 18 21 71 90f. 99 126 132 148 177 190 202 222 228 241 247 266 273 276 329 352 383 **401—412** 416 423 426 434 525 561 570 581.
— ästhetischer 593 596.
— innerer (vgl. Methode) 91 125 213 240 246 247 250 257 330 359 **408—410** 412 420.
— moralischer 133 186 250 263 557.
— Subjektivität der Sinneswahrnehmung (psychologischer Subjektivismus vgl. Phänomenalismus) 36 120 156 216 219 278 **400—404** 407 411.
— Täuschungen 126 132 346
Sittlichkeit 16 51 106 123 149 224f. 253 263 273 425 438 439 **529—537** 569ff.
Sitz der Seele s. Lokalisation.
Spiel 264 284 570.
Spiritualismus 78 174 227 228 233f. 254 268 341 342 **453** bis **458.**
Spiritus s. Nervengeist.
Spontaneität s. Aktivität.
Sprache 16 113 161 162 190 203 207 257 287 293 **428–431.**
Stufenordnung 37 131 177 197 257 260 481 487 552.
Subjektivismus der Sinneswahrnehmungen s. Sinn und Phänomenalismus.
— ästhetischer 567 582ff.
Substantialität s. Seele.
Sympathie (Altruismus) 52 106 273 438 447 537 571 574 **577** 599.

Temperament s. Verschiedenheiten.
Tierseele 37 85 88 92 93f. 100 104 127 129 131 167 170 182 189 194 200 222 231 235 259 **369—376** 481f.
Tragische, das 570 ff.
Traum 72 86 95 132 194 207f. 229 240 260 277 285 289 296 473 **491—498.**

Trieb 7 13 25 106 170 184 186 217 220 224 241 250 252 253 265 299 353 355 369 **374** 408 436 **445 ff.** 535 577.

Übung (vgl. Disposition) 418 420 495 554 601.
Unbewusstes (Vorgänge, Thätigkeiten, Vorstellungen, Empfindungen) 10 11 20 22 34 38 226 235 260.
— Schlüsse 15 427.
Unsterblichkeit 1 2 5 6 8 10 16 17 21 22 25 28 40 **79** 83 85 90 100 104 105 111 112 131 167 169 173 175 f. 185 187 189 191 193 199 204 228 267 f. 275 325 **461—466.**
Urteil 8 13 27 100 105 129 133 181 216 228 240 242 258 310 333 350 383 388 390 392 425 **426 f.** 431 568.

Vererbung 127 287 556.
Vergnügen 43 f. 96 107 121 198 200 202 220 242 253 256 263 270 277 f. 282 **435 f.** 448 566 567 572.
Vermögen 5 12 14 16 23 25 26 38 f. **69** 74 f. 90 96 97 100 102 **105** 119 f. 127 148 163 167 168 172 178 181 183 185 f. 187 188 198 201 203 205 206 208 209 **212** 223 227 228 231 240 241 243 247 253 259 269 275 276 282 336 338 **342 ff.** 361 362 369 **377—391 400—432** 525 553 554 **558—582.**
Vernunft 6 7 13 15 17 21 45 50 58 63 71 74 110 126 132 162 167 186 225 228 240 259 262 276 343 383 415 421 **423 f.** 428 553 f. 576.
Verschiedenheiten (vgl. Anlage und Disposition)
Verschiedenheiten der Berufsarten 7 23 48.
— der Geschlechter 4 47 48 51 52 62 294 472 476.
— des Geschmacks 599 601 605.
— individuelle (vgl. Psychologie) 4 35 41 47 48 50 53 f. 59 f. 89 102 126 156 179 184 206 217 222 237 f. 241 251 258 264 287 293 300 325 342 f. **380** 443 f. 473 f. 509 549 600 f.
— der Lebensalter 4 7 23 48 472 476.
— der Nationen 5 48 325.
— der Stände 265 325.
— der Temperamente 2 4 10 20 47 60 154 206 232 287 298 **474—480** 536 549.
Verstand 13 17 18 22 23 42 45 50 74 91 100 102 105 119 129 132 149 167 177 181 220 221 223 225 228 231 241 242 252 259 262 263 282 286 344 352 385 390 412 416 418 **420—424** 468 480 525 567.
Vollkommenheit 4 7 15 16 39 44 51 75 96 106 123 126 162 176 183 f. 186 202 242 265 270 278 280 325 367 368 f. 412 **434 ff.** 448 465 529 ff. 532 536 546 557 561 567 **583 ff.** 585 586 604.
Vorstellung 6 7 8 16 27 **36** 69 **70** 76 f. 89 91 94 105 111 127 166 171 177 181 197 198 204 205 219 223 227 228 235 **236 f.** 241 266 284 332 337 343 348 349 **377 f.** 389 391 **400—432** 434 468.
— angeborene s. Idee.
— dunkle (unmerkliche, verworrene vgl. Klarheit und Denken) 37 **39 f.** 42 70 **71 ff.** 79 87 89 91 105 132 162 194 195 199 205 216 **223** 240

246 253 257 259 340f. **347** 407 410 411 **412f.** 426 566.
Vorstellung, Verschmelzung der V. 121 219 266.
— unbewusste s. Unbewusstes.

Wahrheit 218 411 412 420 423 561 ff. 585 592.
Wahrnehmung 4 8 10 13 16 26 39 66 71 72 79 86 91 117 119 124 126 235 240 247 262 340 379 383 **400** 408 412 413 426 427.
Wille 3 7 8 12 16 17 18 23 27 38 42 47 **60** **75** 89 96 102 105f. 109 119 121 129 132 133 162 167 181 183 184 186 205 221 227 231 248 252 266 276 278 295 299 324 328 337 344 353 379 386f. 442 **445ff.** 553.
Willensfreiheit (Determinismus, Indeterminismus, Fatalismus, Freiheit) 8 18 22 23 24 25 28 43 47 61 76 83 96 107 **109f.** 112 121 129 156 184 187 191 193 196 229 248 254 259 276 353 **466** bis **470.**
Wirkungsvermögen s. Aktivität.
Witz 84 178 243 417 525 592.
Wunderbare, das 595.

Zeichen 16 42 190 223 257 288 396 414 415 427 428 431 541 545 **598** 603.
Zeit 178 228 350 408 409.
Zufriedenheit s. Glückseligkeit.

Namenverzeichnis.

Die Schreibweise mehrerer Namen ist schwankend und in einigen wenigen Fällen auch innerhalb dieses Buches verschieden. Schriftsteller, die nicht der behandelten Zeit angehören, sind durch grosse Lettern gekennzeichnet; doch fehlen die Verfasser der S. 29 ff. aufgezählten Bücher ebenso wie die Autoren des am Schluss des Werkes befindlichen Litteraturverzeichnisses. Die Hauptstellen sind durch fetten Druck der Zahlen, die Anmerkungen durch einen der Ziffer nachgesetzten Stern hervorgehoben.

Abälard 11 13.
Abbadie 323.
Abbt 138* 139 267 269 **271—273** 279 353* 365 **462** 542.
Abel 145 228 **265** f. 288 295 359 366 392 395 497* 523.
Abicht (Joh. Georg) 85.
Abicht (Joh. Heinrich) 145 153.
Ackermann 511—512.
Adam (I. G.) 565.
Addison 562 602.
Adelung 139 159.
Agricola 55.
Alberti (Michael) 360.
d'Alembert 280.
Alexander von Hales 15 16.
Alhacen 14 15.
Alison (Archib.) 601/03.
Alkmaeon 4.
Anaxagoras 2 4
Anaximenes 3.
Ancher 143 208 446—447.
Anselm 12.
Aristoteles 3 **6—7** 9 ff. 14 ff. 21 22 25 30 34 47 52 80 99 371 472 482 503 596 (Schule des A. 19 69).
Arnobius 11.
Arnold 304*.
Asklepiades 8.
Augustinus 10 **11—12** 13 15 17 30 47 318 551.
Avenarius 24*.
Averroës 15 47.
Avicenna (Ibn Sînâ) 14.

Baco (Roger) 16.
Bacon (Francis) 23 251.
Bährens 317*.
Bahrdt 312*.
Bartholmèss 113* 194*.
Basedow 90* 101 143 259 **274—276** 291 364* 453 461 468* **540—542**.
Batteux 558 564 591.
Baumgarten (Alexander Gottlieb) 41 73 **90** ff. 94 114 136 145 156* 267 279 283 328 409 411* 412 417 433* 487 **559** ft. 566 578* 583 595.
Bayle 127 231 370 447* 476.
Beattie 123* 382 397.
Beausobre (Ludwig von) 144 193 194 492 543.
Beck 147.
Becker (G. W.) 507* 511* 514.
Bekker (Balthasar) 487.
Bendavid 588/9 594.
Beneke 384 ff.
Bengel 158 160.
Berkeley 83 113 **117** 119 124.
Bernd **305** ff. 315 319* 320 371 378* 413 414 415* 426* 449 bis 450 452 459 bis 460 **535** ff.
Bernhard 11 301.
Bernoulli (Joh.) 327* 365/6.
Bilfinger 77 **83** ff. **89** 114 145 268 411* 559* 560.
Biran (Maine de) 429*.
Blankenburg (Friedr. von) 196*.
Blessig 208 362*.
Blumenbach 513.

Bobrik 136.
Bodmer 44.
Böhme (Jacob) 161 176*.
Boerhaave (Hermann) 501*.
Boileau 146 558.
Bollstädt (Albert von) 16.
Bonaventura 12.
Bonnet **130** f. 187 192* 199 217* 219 250 277 295 336 338 382 390 419 501* 512.
Bossuet 49.
Bouterwek 153.
Brandes (Ernst) 476 bis 479.
Brandis (J. D.) 509* 511* 514*.
Brastberger 208 446 580.
Braunschweiger 418*
Breitinger 563 569.
Brenk 312 ff.
Briegleb 449*.
Brown 122 231 439 510/1.
Buckle 129*.
Budde(us) **109** f. 141 168 f. 230 387.
Buffon 133 353* 370 404 407.
Buhle 153 283*.
Bürger 567* 572 575* 595 598.
Buridan (Johannes) 18.
Burk (J. C. F.) 158*.
Burke 270 568 587 596 600.
Büsch 300*.
Büsching 577* 588 603.
Büttner 486.

Cabanis 130.
Cagliostro 489.
Campanella 21.
Campe 203 ff. 378* 462 489 546 555.
Canz 465.
Cardanus 21.
Cartesius siehe Descartes.
Cäsar (Carl Adolph) 145 152 200 201 495 bis 496.
(Le) Cat(t) 128 482.
Celtis 55.
Chambre (Cureau de la) 50 54 290.
Chamfort 49 53 62.
Charron 50 550.
Chasdai Crescas 14 31.
Chesterfield 298.
Chodowiecki 62.
Chrysipp 8.
Cicero 30 261.
Claramontius 48 472.
Cochius (Leonhard) 144 280 436 442 f. 447 554.
Comenius 541.
Condillac 11 **128** f. 211* 222 276 413* 415 424.
Cottin 319*.
Cooper 267.
Cousin (V.) 64*.
Creuz (Casimir Frhr. von) 101 **173** ff. 180 268 453 487 496.
Crousaz (Jean Pierre de) 111 112 192 454 583.
Crusius 39 68 98 **101** bis **108** 109 145 183 360 363 365 374 381 389 451 455 461 463 467 487.
Cuvier 370.

Dalberg, Karl von 572 583 587.
Dalham 143 230 231 360 369 371* 374 460.
Darjes 109 **110** 145 152 217 258 411.
Darwin 51 439.
Dawes 534.
Dechent (H.) 317*.
Deffand, Frau du 129.
Demokrit 2 4 5 8.
Descartes (Cartesius) **25** ff. 30 31 34 36 43 44 49 50 51 58 64 75 80 82 84 94 109 111 112 119 125 127 132 142 165 190 195 226 278 370 388 400 408 425 439 452 487 502 505 515 519 558.
Diderot 113 129 599.
Dikaearch 9.
Diogenes von Apollonia 3.
Dirksen 480.
Dittmar 159.
Dohm (C. W.) 130*.
Dömling 514.
Donders 403.
Dorsch 206 ff. 479 494.
Drummond 189.
Dubos 569 571 577.
Duns Scotus 18.
Duval 312.
Dyke 323.

Eberhard 40 140 144 145 151* 153 163 **176** ff. 214* 255* 317* 353* 365 378* 421 457* 516* 530 559—60 581 588 594* **605/6**.
Ebert 152.
Eckermann 463.
Eckhart 18 19.
Ehmann 549*.
Elliot (John) 403 405.

Empedokles 2 ff. 47.
Engel (Johann Jacob) 144 150 **276** 358* 404 406 569* 587 598 601.
Engelhard (Regnerus) 533.
Epikur 8 30 49.
Erdmann (Benno) 391.
Erxleben 119 489*.
Eschenbach 98.
Eschenburg 116*.
Esprit 52.
Esquirol 526.
Euler (Leonhard) 44 143 280.
Eusebius 48.
Evremont (Saint) 293.
Eyb 55.

Faber 152 259*.
Fabri (Honoratus) 515.
Falconer 321* 527.
Falk 463*.
Falret 526.
Fechner 278 330* 561.
Feder 133 138* 145 153 183 185 211 **249** ff. 283* 312 324 394—95 445 447 449 468* 479 485* **532/3** 556 571/2 580 585 588* **604/05**.
Ferguson 262.
Fernel 321.
Feuerbach 533.
Feuiller 83.
Fichte 145 153 179 238 425 443 551.
Fielding 241.
Fischer 383.
Flatt 145.
Flattich 546 548—49 549*.
Flemming 300 447*.
Flögel 300.
Flourens 521 523.
Fontenelle 48 327.
Forge (de la) 27.
Formey 113 130 133 144 **191** ff. 199* 460 482 f. 493 543.
Forster 207.
Fouillée 40*.
Francke (Aug. Herm.) 540 542.
Friedrich der Grosse 57 82 128 141 144 193 261* 482—83 540*.
Fries 290.
Frömmichen 145 231 390* 421.
Fülleborn 80* 482*.

Galen 2 9 14 47.
Gall 255 520.
Galvani 508.
Gardiner 122 401* 475* 517*.
Garve 53 130 140 145 159 194 **260** ff. 276 280 298 374 397 414 416 443 444 484 489 542 554 556/57 562 565 569* 571 575 600*.
Gassendi 49.
Gassner 489 498/9.
Gaubius 518*.
Gellert 140 261.
Gentz (Friedrich von) 260* 264*.
Gerard 600.
Gesenius 441.
Gesner (J. M.) 388 408 530 540 542.
Gessner (Konrad) 23.
Girtanner 509.
Gmelin 255* 497/8.
Göckingk 136.
Goclenius 23.
Gomperz (Louis) 136.
Goethals (Heinrich von Gent) 17.
Goethe 140 158 162 261 292 298 **315** ff. 463 481 565 588 590 594.
Gottsched 44 **84** 129 145 147 155 157 174* 373 560 **564** f. 577 591 598.
Gracian 48 49* 57 536.
Grisebach 62*.
Grosse (Carl) 151 367* 368*.
Guevara 48.

Haen (de) 138.
Hales (Alexander von) s. Alexander.
Haller (Albrecht von) 128 314 381 403 f. 422 439 460 497 **500** ff. 510 512 516 ff. 520.
Hamann 139 159 187 355 551.
Happach 154 291 499.
Hartley **117** 119 121 232 250 336 361 393 395 398 516 521 537.
Hase (Christ. Heinr.) 174*.
Haym 163*.
Hebenstreit 401 517*.
Hegel 64* 66 82 585.
Heinecke 497*.
Heinse 472*.
Helmholtz 15 408.
Helvetius 49 52 84 **129** 166* 183 188 250 261 271 272 335 336 373.
Hemsterhuis 44 131 ff. 588.
Hennings (August von) 153 189 219*.
Hennings (Justus Christian) 111 143 145

152 **258** ff. 355 373 484 **498/9** 581.
Hentsch 145 208 209 360 362* 414—15 446.
Heraklit 2 4.
Herbart 18 69 102 176 236 238 366/7 383 **384/5** 469 561 572 582 583.
Herder 131 132 139 157 **162—163** 175 187 194 224 298 **367/8** 371* 406 428 **429** 453* 505 559 564 **566** 569 575 582 598 603.
Hering (E.) 515*.
Herz (Marcus) 136 144 228 **233** ff. 285 397 453 521.
Heydenreich 145 153 200* **201** f. 378 394 **434** ff. 462* 476 565 567 572 577 584* 592 597 601* 604.
Hildebrandt 404* 502* 514 517.
Hippel 187 295.
Hippokrates 4 518.
Hissmann 118 128 145 152 194* 195* **211** ff. 254 355 **392** ff. 402—03 433* 521 539 548 587.
Hobbes **23** 31 **116** 213* 250 393 532 533.
Hoffbauer 233 **240** ff. 363 379 390 394 412 413 416 419 430 434 436 496 **525/6.**
Hoffmann (Adolf Friedrich) 58 101 230 505—06.
Hoffmann (Ch. L.) 406*.
Hogarth 484 590.
Holbach 84.
Höltich 295*.
Hol(l)berg, (Ludw. Frhr. von) 312.
Hollmann 89 387.
Home 123* 128 237 250 382 397 568 587 **594** ff. 600/1.
Homer 2.
Huart(e) (Juan) 47 479 480.
Hufeland 511*.
Humboldt (Alexander von) 402 508 509 bis 510 519.
Humboldt (Wilhelm von) 318.
Hume **118** 124 175 197 271 293 393 394 397 415 426 452 537.
Hungar 200 ff. 435.
Hupel (W.) 455.
Hutcheson 122 382 537 593 599 600.
Hutten 135.

Ibn Sînâ siehe Avicenna.
Irwing (Karl Franz von) 144 157 207 214 **221** ff. 240* 355 367 373 387/8 395 402 406 413 414/5 417 422 429 430/1 452.
Iselin 143 224 **279** 300 326 367.
Ith 143 404* 516*.

Jacobi 131.
Jacquelot 77.
Jakob (Ludwig Heinrich von) 143 153 179 233 **243** ff. 283* 362 364* 390 391 407—8 409 427 432 486 493.
Janet (Paul) 64*.
Jerusalem 429 435.
Johannes von Salisbury 13.
Jungius (Joachim) 143.
Justi 251*.

Kanne 304*.
Kant 18 **28** 36 **39** f. 54 61* 62 70 73 90 101 105 112 113* **125** 130 133 145 153 **156** **158** **164** 166 176 178/9 185 187 204 206 211 224 228 233 239 248 250/1 258 261 268* 269* 275 280 288 298 324 328 338 350/1 354 355 360 366 376 389 402 **409** 411/2 **423** ff. 435 439 446 **457/8** 488 502* 523 529 537 553/4 561* 568 577 582 594 596 597 603.
Kästner 144 189 311* 315 353* 528*
Kemme 455* 455—56.
Keppler 22 400.
Kiesewetter 144.
Kleist (Ewald von) 241.
Klettenberg (Susanna von) 316 317* 320.
Klinger 129*.
Klopstock 211 318 353*.
Knigge (Adolf Freiherr von) 61* 316* 317.
Knutzen 86.
Koliwanow 282.
Kortum 317*.
Krause (Carl Christian) 491.
Kritias 5.
Krug 183.
Krüger (J. G.) 87*

138* **214** ff. 415 440* 487 490/91 494 538.

Labruyère 48 52 241 271 300.
Lactantius 11.
Lambert 66* 144 194 214 233 279 **326** ff. 365 407 411 412 424 565 588 593 597.
Lamettrie 11 128 189 373.
Lancisi 127 230.
Lange (Joachim) 98.
Larochefoucauld (de la) 48 49 **51** ff. 62 241 261 271 440*.
Lauckhardt 137*.
Lavater 131 143 **314** ff. 318 476 **482** 483 485 566.
Lavoisier 508.
Lawätz 476*.
Le Guay (André-Pierre) siehe Prémontval.
Leibniz 29 **33—46** 64 66 70* 72 80 82 ff. 86 90 97 99 108 ff. 125 130 ff. 135 138 156* 162 165 173 175 ff. 192/3 195 204/5 224 257 267 270 288 327* 328 343 348 354 358 367 369 371 **377** 387 389 **391** ff. 408 **410** ff. 420 424/5 427/8 431/2 451 457* 458/9 463/4 466/7 471 487/8 492 505 531 552 558 563 566 570/1 583 603*.
Leidenfrost 190/1.
Lenz 155.
Lepois (Piso) 321.
Leroy 370 372.
Less 534.
Lessing 44 48* 57 129 144 267 269 271/2 320 365 ff. 466 **468** 473 487/8 562/63 569 573 **574/75** 587 596 **597/8**.
Leutmann 299 300*.
Lévy-Bruhl 64*.
Lichtenberg 61/2 485.
Lieberkühn 145 433*.
Locke 5 38 58 65 99 **116/7** 119 120 123 125 128 165 175 177 192 194/5 213 228 236 250 254 ff. 265 293 328 351 362* 393 408 424/5 541/2.
Lomonosow 64*.
Lossius 145 152 214 **217** ff. 352 403 407 413 419 449 484 587.
Lotze 127 384.
Loyola (Ignaz) 301.
Lucretius (Carus) 8.
Ludovici 65 66* 81 98*.
Ludwig (C.) 515*.
Luther 55 58 160 306 320.
Lüzak 128.

Maass 233 **238** ff. 394 396 427 434 437 573*.
Mach (E.) 515*.
Maimon 283* 284 ff. 363 380 471.
Malebranche 49 113 125 **126/7** 213 215* 328 393 395/6 425.
Mandeville 122.
Marlowe 355.
Marschner 355.
Mauchart 154 283* 288/9 **295/6** 323 494/5 498 536.
Maupertuis **112** 129 144 194 428—29 588.
Maurer 143 282 460 557.
Mazarin 51 60.
Meier (G. F.) 87 90 **92** ff. 114 145 148* 249 360 372 411 415 417 423 428 440 461 465 471 487 560 578* 595.
Meiners 61* 140 145 151* 153 **254** ff. 280 360 395 429* 443/4 476 497 530 554 567 577*.
Meissner 283.
Meister 281 490.
Melanchthon 24/5 80.
Mendelssohn 131 144 156 168* 176/7 233 **267** ff. 278 280 283 328 365 388 435 447 462/3 493 495 531 **561/2** 568 **573** ff. 581 588 598 603.
Mérian 144 194 ff. 366 421* 424.
Mesmer 489 497 505/6.
Metzger 214 227/8 230 359 360 516*.
Milberg 147.
Mill 22.
Mirabeau 53 81.
Molière 146.
Montaigne (Michel) 48 **50** 125/6 293 318 370.
Montesquieu 125 138 271.
Morhof 56.
Moritz 123* 144 151* 154 157 159 228 233 243 282 ff. 287 **291** ff. 301 311 317

320 362* 430 575 576* 584 596.
Mothe (Guyon de la) 292 301 ff. 302*.
Müller (A. F.) 156*.
Müller (Johann Peter Andreas) 108.
Muratori 489.
Mursinna 251*.
Musculus (Andreas) 55*.

Napoléon 135.
Nemesius 10.
Neuhus 48.
Newton 89 118 210 328 340 405 485.
Nicolai (Ernst Anton) 208 321 404* 491* 518* 526.
Nicolai (Friedrich) 144 151 157 176 267 271* 291 328 499.
Niederhuber 475.
Niemeyer 540.
Nethammer 153.
Nietzsche 12 24* 48 49.
Ninon 52.
Niphus 47.
Nudow 143 214 228 229·492.

Oesfeld 455.
Oswald 382.
Ötinger 161.
Öttingen 187.

Pape 187.
Paracelsus 21 31 35*.
Parmenides 4.
Pascal 50 53 550.
Patritius 21.
Peregrinus (Laelius) 23.
Pernetty (A. J.) 482—83.
Pernetty (Jacques) 482 bis 483.
Pestalozzi 279 420 429 541 ff. 548 551 ff.
Petrarca 48 55 551.
Petzold 108.
Pfaff 497.
Pfingsten 152.
Pflüger (E.) 503*.
Philipp siehe Melanchthon.
Philo 9 35*.
Philolaos 3 4.
Pitcairn 127.
Platner 138 145 206 214 **224** ff. 387 396 416 419 421 456 464 501* 505/6 524 578 596 597*.
Plato 2 **5** 9 11 16 19 30 47 49 50 52 125/6 132/3 267/8 270 337.
Plitt 94.
Plotin 10 30.
Ploucquet 145 **165** ff. 176 265 268 365 421* 428 454 463 494*.
Pockels (Carl Friedr.) 283* 284 ff. **293** ff. 308* 324 430 441* 473 476 490 494.
Poinsinet du Sivry 597*.
Pölitz 183.
Poiret 58 301.
Pomponatius 22 31.
Pope 271.
Porterfield 402*.
Posewitz 546*.
Posidonius 9.
Prémontval 64* 113 114 183 467.
Priestley 118 516*.
Prochaska (Georg) 474 508 511* 513.
Prosch (Franz) 129*.
Protagoras 5.
Püschel 465.
Pythagoras 1 ff.

Ramsay 366.
Realis de Vienna siehe Wagner.
Rebeur (von) 372*.
Regis 27.
Reid 124 382 416.
Reil 403 475* 501* 505* 507 511* 514 517 528.
Reimarus (H. S.) 141 143 **168** ff. 173 176 276 370 **374** ff. 449 554.
Reimarus (A. H.) 171 ff. 176.
Reinbeck (Gustav) 85 465.
Reinhard 176 183 ff. 447 468*.
Reinhold 45 81* **142** f. 236 245 378 416 426 443.
Reiser (Anton) s. Moritz.
Reitz 304*.
Restif 313 318 319* 320.
Richardson 318.
Rickmann 491.
Riedel 111 152 569.
Riggenbach 327.
Ritter 81*.
Robinet 130.
Rochefoucauld siehe Larochefoucauld.
Rohr (J. von) 298/9 323 479.
Roose 371* 452.
Rorarius 370.
Rousseau **133** 161 313 318 320 335 388 428 473 **550/1** 553 555/6.
Rüdiger 61 85 **98—101** 109 175 210 374 408 424 426* 447* 451* 453 461 467 471 487 532 536 bis 537.
Ruge 129*.

Sablé, Marquise von 51.
Salisbury, Johannes von siehe Johannes.
Sattler 152.
Schaarschmidt 403* 405* 518*.
Schaumann 281/2.
Scheidemantel 527.
Scheitlin 482*.
Schelling 58* 161 291 507 514* 585.
Schiller **136** 145 262 269 318 575 594 598.
Schlegel (Wilhelm) 260.
Schleiermacher 144.
Schmid (C. C. E.) 31 54 145 153/4 287 **289—290** 296 311 380 494 502* 507* 516* 551.
Schmidt (G.) 471 528 548.
Schmidt (M. J.) 437 567 574*.
Scholz 365 374 416* 448 540*.
Schönfeld 324.
Schopenhauer 4 62 402 492.
Schrepfer 498.
Schubart 312.
Schubert (Joh. Ernst) 468.
Schulze (G. E.) 145 **183** ff. 383 409 447 490.
Schuster 153.
Schütz 145 187/8 362* 390.
Schwab (Gustav) 83.
Schwab (Joh. Christ.) 130 145 204/5 378 462.
Schwarz 546.
Scotus siehe Duns Scotus.
Scriver 304/5.
Search **119** ff. 125 219 220 250 263* 336 338 348 388 397 489 521/2* 593* 601.
Segnitz 372.
Semler 489.
Seneca 9.
Sevigné (Frau von) 51 321*.
Shaftesbury 53 **122** ff. 133 267 269 271 366 537 565 586 603*.
Shakspere 241 355.
Siebeck 14.
Smith (Adam) 122.
Snell 153.
Sokrates 5 30 168* 267 449*.
Sömmering 519.
Spalding 144 189 269 271 322 462 489.
Spee 138.
Spencer 51 367.
Spener 160.
Spinoza **24** 31 43 61 127 165 210 333 439 452.
Spittler 151*.
Stahl 87 320 381 f. 502/3 505.
Steeb 378* 468.
Steinitzer 51*.
Sterne (Lorenz) 122.
Sterzinger 138.
Stewart (Dugald) **124** 363 393 402* 416 418 431 601*.
Stiebritz 462.
Stieglitz 497.
Stoiker 8.
Stosch 24 210*.
Strahl 119 521.
Straton 9.
Streissler 298.
Struve 230/1 524.
Sulzer 131 143/4 163 **196** ff. 233 278 326 328 335 372 386 402 417 418 435 447 454 462 464 466 495 496 530 546 560* 561* 566 **568** ff. 581 **584** ff. 591/2 596/7 603.
Süssmilch 428.
Swedenborg 378 487/8 518.

Tauler 19.
Telesius 21.
Tersteegen 160 301 304 307.
Tertullian 10 99.
Tetens 40 76* 101 124 128 130 143 185 186 200* 210 239 326 **333—356** 361 362* 363/4 366 368 378/9 382 389 390 392 398 409 ff. 423 425/6 431 433 449 453 456 461 **469** 554 556 579.
Thales 3.
Theophrast 2 7 30 52 55 300.
Thierry (Wilhelm von) 402.
Thomas von Aquino 11 **16** ff. 30/1 47.
Thomas a Kempis 58 301.
Thomasius (Christian) 46 **47—63** 97 100 109 135 138 145 ff. 217 249 250 267 298/9 310 313 365 379 440* 533 536 540 543.
Thümmig 82 83 84.
Töllner (Joh. Gottlieb) 454*.
Tolstoj 602.
Tiedemann 138 145

176 **179** ff. 353* 355 361 374 394 417 429 489 491 496 523 524/5 **546/7**.
Tittel 254 576*.
Toland (John) 122.
Toussaint 144 444/5.
Tralles 145 189 373 455/6 464.
Trapp 548 554/55.
Trembley 130.
Treviranus 376 475* 518* 523.
Tschirnhausen (Walter von) 45/6 64.
Tucker (Abraham) siehe Search.
Turin 290.
Tzschirner 154.

Ufer 546.
Ulrich 145 252 254.
Unzer (Joh. Aug.) **86** ff. 138* 143 153 311* 362* 371* 374 432 447* 458* 460 ff. 465 484* 493 501* 504/5 519 522.
Unzer (Johanna Charlotte) 138*.

Valentin 347.
Varoli 519.
Vauvenargues 49 53.
Verdries 82*.
Viktoriner 12 26.
Villaume 144 277/8 435.
Villers (Ch. de) 113*.
Vischer (Friedr.) 138.
Vives 22/3 31.
Voigt 509*.
Voltaire 94 127 216.

Wagner (Gabriel) (Realis de Vienna) 58 543*.
Wagner (H.) 151*.
Wagner (Richard) 355 569.
Walch 109 259* 493*.
Waldberg (Frhr. von) 318*.
Waltz 295*.
Weber (A. G.) 153.
Wegele 141*.
Wei(c)kard 143 **231/2** 321 472 479 484* 493 556.
Weidenbach 474.
Weiller (K.) 383.
Weise (Christian) 55/6 298.
Weishaupt 324/5.
Weismann 268*.
Weisse 130 264*.
Weitbrecht 549*.
Werdermann 523.
We(t)zel 278/9 434/5 479 573.
Whytt 321 503/4.
Wieland 137* 151 317* 576 603*.
Wilhelm von Occam 18.
Will 312*.
Winckelmann 573 586 587 603.
Win(c)kler 85 461.
Windheim (C. E. von) 145 152.
Wittich 24.
Wolff 23 39 45 54 60/1 63 **64—99** 101/2 104/5 107 ff. 138 142 145/6 157 165/6 168/9 173 175 ff. 181 187 189 191/2 195 204/5 225/6 233 239 245 249 255 265 267 270 276 278 298 310 328 336 ff. 358 360 ff. 365 369 379 f. 389 393 396 408 411 ff. 415 417 419 f. 424 447 449 460 463 467 481 487 516 532/3 546.
Wolzogen (Caroline von) 136*.
Wüstemann 101 108.

Xenophanes 1.

Zeller 82*.
Zeno 8 38.
Zimmermann 143 280 359 440*.
Zobel 152.
Zola (E.) 128.
Zollikofer 260* 261* 315* 316.
Zschokke 560* 568 577 582 585/6 593 604.
Zückert 280 440 479.

Anonyme Schriften, deren Verfasser nicht ermittelt werden konnten, auf SS. 141 159 362 390 442 456 464 473 (zwei) 490 539 555 589.

Litteraturverzeichnis.

In dies Verzeichnis der von uns benutzten Einzeluntersuchungen (s. S. 31) sind die ohnehin bekannten Lehrbücher zur Geschichte der Philosophie, Litteratur, Ästhetik, Pädagogik, Ethik, Medizin u. s. w. nicht aufgenommen worden, ebensowenig die sehr zahlreichen Schriften, auf denen die rein biographischen Mitteilungen beruhen.

Fritz Aders, Jacob Friedrich Abel als Philosoph. Rostocker Diss., 1893.

Chr. Bartholmèss, Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz. 1850/1.

Wilh. Bauer, Die psychologischen Grundanschauungen Pestalozzis. Jenaer Diss., 1889.

Otto Biltz, Der Phädo Platos und Mendelssohns. Erlanger Diss., 1897 (1896).

U. Bion, Beiträge zur Kenntnis des Lebens und der Schriften des Dichters F. C. K. v. Creuz. Münchener Diss., 1894.

David Bloch, Herder als Ästhetiker. Würzburger Diss., 1895.

E. du Bois-Reymond, Maupertuis. 1893.

Karl Borinski, Balthasar Gracian und die Hoflitteratur in Deutschland. 1894.

Paul Bornstein, Gottfried Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik. Erlanger Diss., 1898.

F. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne. 1854.

D. Braunschweiger, Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts. 1899.

Wilh. Carls, Andreas Rüdigers Moralphilosophie. 1894.

Herm. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.

Wilh. Dilthey, Leben Schleiermachers. I. 1870.

„ „ Arch. f. Gesch. der Philos. IV, 605 u. 625.

„ „ Sitzungsber. der Berl. Akad. 1894. S. 1309—1407.

Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. 1899.

Benno Erdmann, Martin Knutzen. 1876.

„ „ Arch. f. Gesch. der Philos. 1889 III, 115.

Rudolf Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. Aufl. 1893.

„ „ Geschichte der philosophischen Terminologie. 1879.

L. Ferri, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 1883.
Herm. Fischer, Lessings Philosophie. Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik. Bd. 85.
Reinhard Frank, Die Wolffische Strafrechtsphilosophie. 1887.
Berth. Frenzel, Der Assoziationsbegriff bei Leibniz. Leipziger Diss., 1898.
Leopold Goldhammer, Die Psychologie Mendelssohns. 1886.
Hugo Göring, J. B. Basedows Ausgewählte Schriften. Mit B.'s Biographie, Einleitungen und Anmerkungen. 1880.
„ „ J. Iselins Pädagogische Schriften. 1882.
Herm. Hähner, Natur und Naturgemässheit bei Comenius und Pestalozzi. Leipziger Diss., 1890.
Friedr. Harms, Über die Psychologie von J. N. Tetens. 1875.
Alfred Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. 1891.
R. Heine, J. F. Flattich. Encyclop. Handbuch der Pädagogik. 1896 II, 255—264.
Oscar Hertwig, Ältere und neuere Entwickelungstheorien. 1892.
A. Hirsch, Geschichte der Augenheilkunde. 1877.
Harald Höffding, Rousseau und seine Philosophie. 1897.
F. A. Hüller, Natur- und Gesellschaftsprinzip in Rousseaus Pädagogik. Leipziger Diss., 1898.
Arnold Jakobskötter, Die Psychologie Dietrich Tiedemanns. Erlanger Diss., 1898.
G. Kanngiesser, Die Stellung Moses Mendelssohns in der Geschichte der Ästhetik. 1868.
W. Kawerau, Zur Geschichte der moralischen Wochenschriften. Beilage zur Allg. Zeitung No. 220. München, 10. August 1889.
Josepha Kodis, Zur Analyse des Apperzeptionsbegriffes. Eine historisch-kritische Untersuchung. 1893.
Julius Krohn, Die Auflösung der rationalen Psychologie durch Kant. Breslauer Diss., 1886.
Oswald Külpe, Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1899, S. 145 ff.
Ernst Laas, Idealismus und Positivismus. 1884. (III, 205 ff.)
Heinrich Lähr, Die Litteratur der Psychiatrie, Neurologie und Psychologie von 1459—1799. 2 Bde. u. 1 Registerband. 1900.
Joh. Lepsius, J. H. Lambert. Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen. 1881.
J. Th. Merz, Leibniz. Deutsche Übersetzung. 1886.
J. B. Meyer, Kants Psychologie. 1870.
Ernst Milberg, Die deutschen moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts. Leipziger Diss. 1880.
Albert Moll, Der Hypnotismus. 3. Aufl. 1895.

F. Muncker, J. K. Lavater. 1883.
Paul Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie. 1882.
„ „ Einleitung in die Psychologie. 1888.
Max Neuburger, Die historische Entwickelung der experimentellen Gehirn- und Rückenmarksphysiologie vor Flourens. 1897.
Wilh. Neumann, Die Bedeutung Homes für die Ästhetik. Berliner Diss., 1894.
Ludwig Noack, Die Empfindsamkeit. Eine psychologische Analyse. Psyche, 1859, II, 361.
Max Offner, Die Psychologie Ch. Bonnets. 1893.
E. Osann, Ideen zur Bearbeitung einer Geschichte der Physiologie. 1815.
E. Pentzhorn, Th. Abbt. Giessener Diss., 1884.
J. E. Poritzky, Lamettrie. Sein Leben und seine Werke. 1900.
Richard Quäbicker, Kritisch-philosophische Untersuchungen. I. 1870.
Adolf Richter, Die psychologische Grundlage in der Pädagogik Herders. Leipziger Diss., 1900.
A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1876—87.
Hubert Rötteken, Zur Lehre von den Darstellungsmitteln in der Poesie. Ztschr. f. vergleichende Litteraturgesch. 1891, IV, 17 ff.
F. Schäfer, C. Chr. Lichtenberg als Psychologe und Menschenkenner. 1898.
Hans Schlieper, Emanuel Swedenborgs System der Naturphilosophie. Berliner Diss., 1901.
Erich Schmidt, Lessing. 2. Aufl. 1899.
Bruno Schönlank, Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England. Hallische Diss., 1882.
H. Schuller, Th. Abbt, in Fleckeisens und Masius' Neuen Jahrb. 1887, II. Abt. S. 76 ff.
Anton v. Seitz, Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. A. Crusius. Würzburger Diss., 1899.
Robert Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. 1892.
J. Speck, Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts. Arch. f. Gesch. der Phil. Bd. X u. XI.
Gideon Spicker, Lessings Weltanschauung. 1883.
Hugo Spitzer, Kritische Studien zur Ästhetik der Gegenwart. 1897.
G. Stephan, Die häusliche Erziehung in Deutschland während des 18. Jahrhunderts. 1891.
Anton Sticker, Die Leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption. 1900.
Carl Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie. Abh. d. Bayr. Akad. der Wiss. I. Klasse, XIX. Bd., 2. Abt.

Anna Tumarkin, Das Assoziationsprinzip in der Geschichte der Ästhetik. Arch. f. Gesch. der Phil. XII, 3. 1899.

G. Uphues, Pestalozzis Psychologie und Ethik. Encyclop. Handbuch der Päd. 1898 .V, 323—352.

Hans Vaihinger in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. 1884, S. 107 ff.

„ „ Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I u. II, 1881 u. 1892.

Max Verworn, Allgemeine Physiologie. 1895.

W. F. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl. 1884 f.

Rudolf Wagner, Festrede zur Erinnerung an Albrecht von Haller. 1852.

G. Wanke, Das Stetigkeitsgesetz bei Leibniz. Erlanger Diss., 1892.

Arthur Wreschner, Ernst Platner und Kants Kritik der reinen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus. 1893.

G. Zart, Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. 1881.

Eduard Zeller, Friedrich der Grosse als Philosoph. 1886.

Druckfehler.

S. 84 Z. 3 von oben: statt Hollbach lies Holbach.
S. 91 Z. 12 von unten: statt gnoselogia lies gnoseologia.
S. 100 Z. 19 von oben: statt indicium lies iudicium.
S. 127 Z. 22 von unten: statt Mikrokosmos lies Mikrokosmus.
S. 129 Z. 19 von oben: statt Deffant lies Deffand.
S. 177 Z. 20 von oben: statt 20 lies 21.
S. 395 Z. 12 von unten: statt gleich lies zugleich.
S. 541 Z. 13 von oben: statt § lies S.
S. 559 Z. 11 von oben: statt Sciogr. lies Sciagr.

Druck von Albert Koenig in Guben.

U. HOLZER,
BINDER,
BOSTON, MASS.